بحث في

مسألة نسبة الكذب إلى الله سبحانه وتعالى

تأليف
سعيد فوده

الأصلين للدراسات والنشر
ASLEIN STUDIES & PUBLICATION

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علىٰ سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين، وبعد

فإن الاهتمام بعقائد المسلمين وبيانها عند التياث الظُّلَمِ، ضرورة من ضرورات الدين الإسلامي، وواجب من واجبات المتكلمين المدافعين عن حياضه، المظهرين بالأدلة القاطعة ألوان الذب عن لبابه، خشية أن يدخل العابثون إليه من بابه، فيشيع الفساد والخراب، وتتكاثر الشكوك علىٰ أذهان الخواص والعوام.

وهذه المسألة من المسائل المهمة التي اندفعت إلىٰ الكتابة فيها، وذلك بعدما لاحظته من انتشار اضمحلال فهمها بين طلاب العلم فضلا عن كثير من الباحثين والعلماء، وتبعا لما أحسست به من شدة احتياجهم إلىٰ رسالة تحيط بأقوال العلماء، تشتمل علىٰ مناقشة كلماتهم، تنحو منحىٰ النظر التابع للدليل، والتدقيق الباحث عن التعليل، والتدليل، بعد التعمق في الفهم والتحليل، وتميل إلىٰ نقد الضعيف من الآراء، وإن كانت صادرة عن عظيم من العظماء، لأن الحق هو المقصد، والركن الثابت في الدنيا والآخرة، والآخرة عليها المعقد، وإلىٰ رحمة الله تعالىٰ والذب عن جنابه تشرئب القلوب، فإنّ ذلك فيه خير الدنيا والآخرة لمن كان له قلب أو ألقىٰ السمع.

ولا يخفىٰ علىٰ المطلعين أن للمسألة أبعادا فلسفية وفكرية عميقة جدا فضلا عن اللوازم الكلامية، وفروعا يعتمد عليها بعض المتفلسفة في بناء العلم، وبعض الملحدين منهم في هدمه والتشكيك في الأديان من أصلها، ولكن البحث في هذه المسألة لم أرَه لازما هنا، لأن المقصد الأول كان أن أبين رأي أهل السنة ومواقفهم فيها، وربما يتيسر لنا من بعدُ كتابة شيء في إظهار أثرها في العلوم والفنون الأخرىٰ.

وقد طلب مني الكتابة فيها غير واحد من العرب والعجم، وألحوا عليّ كثيراً، وكنت أرجئ إجابتهم لما أعلمه من دقة المسألة، وعمق آراء العلماء فيها، ولما كنت أعرفه من لزوم وجوب إبداء الرأي عن الاجتهاد ودقة الفكر ولزوم البعد عن الخطأ في هذا الباب لمن ولج فيه، لعظيم ما يترتب علىٰ ذلك من فساد. فحاولت تأجيل إجابتهم، ولكني رأيت أني كلما أباعد أقارب، وكلما أعتذر أجانب، فأقبلت علىٰ بحثها بعد سؤال الله تعالىٰ العلام مالك القلوب أن يرشدني فيها إلىٰ الخير، وأن يفتح عليّ بالحق، وأن يوفقني إلىٰ انتخاب الآراء وانتقادها بمعزل عن علو قدر أصحابها، وعظم مكانتهم في نفسي بله نفوس المسلمين من أهل الحق.

ولما كان الاهتمام حاصلا من هؤلاء الطلاب بفهم كلمات العلماء الأعلام، فقد اتخذت طريقة صعبة، لتلبية طلبهم، وهي أن آتي بأكثر أقوال الجهابذة منهم، وأعلق عليها في مكان إيرادها، وأن أكرر الكلام وأنوع من طرق الاستدلال، والبيان، كلما لزم الأمر ذلك، وهذا وإن كان يطيل الكتاب، ويملُّ منه غير ذوي الألباب، إلا أن طلاب العلم يعلمون مدىٰ فائدته عندهم، ومقدار استفادتهم.

فأقدمت علىٰ تلك الطريقة، وقد استنفذت مني جهداً لا يعلمه إلا الله تعالىٰ، ثم أحببت أن أزين الرسالة بكتابة تلخيص لِلُبابِ النتائج التي توصلنا إليها، مع حاصل أدلتها، وأمهد لذلك ببيان فصل دقيق غريب يشتمل علىٰ درر ولطائف في معنىٰ الصدق والكذب وما يتعلق بالباب، وقيوده في اللغة والعقل وما يناسب.

فجاءت الرسالة كتابا شاملا جامعا، للمنقول والمعقول، حاويا للتدقيق والتحقيق، يستفيد منه كل من هو بالعلم حقيق، ولطلابه يليق.

وقد كنت انتهيت منها قبل أكثر من عشر سنوات، وتركتها في زوايا النسيان وابتعدت عنها لكثرة الأشغال، ولعوارض أخرىٰ عرضت، وقد رأيت أن هذا الوقت قد يكون ملائما لنشرها، فقمت بالاطلاع علىٰ مواضع منها، وزدت قليلا من النقول علىٰ ما كنت أوردته قبلُ، ولم أحبّ أن أزيد في حجمها كثيراً، فالعبرة بالمضمون لا بالحجم، وأرجو أن أكون قد وضحت قواعد أهل العلم، وبينت الراجح من المرجوح من الآراء المحكية في هذه المسألة الخطيرة، وكان أكثر اهتمامي بذكر تحريرات أهل السنة، وإن لم أغفل عن إيراد آراء أهم الفرق الإسلامية.

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام علىٰ سيدنا محمد خاتم النبيين.

والله من وراء القصد
وليس لنا الى غير الله تعالى مقصد ولا غاية
كتبه: سعيد فودة

تمهيد في مفهوم

الدلالة والصدق والكذب في الكلام

أولا: الدلالة

قال أحمد بن فارس (٣٩٥هـ): "دَلَّ: الدال واللام أصلان: أحدهما إبانة الشيء بأمارة تتعلمها، والآخر اضطراب في الشيء. فالأول: قولهم دَلَلْتُ فلاناً على الطريق، والدليل: الأمارة في الشيء، وهو بيِّنُ الدَّلالة والدِّلالة[١]".

ويقال: دلَّ الشخصَ إلىٰ الشيءِ وعلىٰ الشيءِ: قادَه إليه، وأرشده وهداه إليه[٢].

الاستدلال: انتقال الذهن من أمر معلوم إلىٰ أمر مجهول، أو بحث عقليٌّ منظم لبلوغ حقيقة مجهولة انطلاقاً من حقيقة معلومة، ويطلق علىٰ: استنتاج قضية من قضايا أخر، ويقال علىٰ ذكر دليل ليس بنصٍّ ولا إجماع ولا قياس شرعيٍّ[٣].

مفهوم الدلالة

وقد عرَّف السيد الشريف الجرجاني الدلالة فقال: "الدلالة: هي كون

---

(١) **المقاييس في اللغة**، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، دار الفكر، ط١ ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

(٢) انظر معجم اللغة العربية المعاصرة، أ.د. أحمد مختار عمرو، عالم الكتب، ط١ ٢٠٠٨م، (١٧٦٢).

(٣) **معجم اللغة العربية المعاصرة**، أحمد مختار عمرو، (٢/ ٧٦٣).

الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال والثاني هو المدلول[1]".

فالدلالة وصف ذاتي للشيء، يتمُّ الكشف عنه. وقد يكون الوصف ثابتاً للشيء عن طريق التواضع أو لازما لوجوده، أو لماهيته، أو عن طريق تكرر وجوده واستمراره. وبناء علىٰ ذلك تنقسم الدلالات أقساماً.

أنواع الدلالة

وذكر الجاحظ أن أنواع الدلالات خمسة لا تزيد ولا تنقص، سواء كانت لفظية أو غير لفظية، وهي: دلالة اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال، التي تُسَمَّىٰ نُصبَة، والنصبة هي الحال الدالة التي تقوم مقام الأصناف ولا تقصِّر عن تلك الدلالات[2].

ووافقه في ذلك المناطقة إذ درجوا علىٰ ذكر أنواع الدلالات في أوائل الكتب المنطقية.

دلالة النُّصبة

---

(١) **التعريفات**، علي بن محمد بن علي الجرجاني (٨١٦ هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت - ١٤٠٥، ط١، ت: إبراهيم الأبياري. ص١٣٩.

وانظر طبعة دار السرور، بيروت لبنان، ص٤٦.

وانظر **دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، للقاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، دار الكتب العلمية، ط١ ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، (٢/ ٧٥).

(٢) انظر: **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**، د. أحمد مطلوب، مكتبة لبنان ناشرون، ط٢/ ٢٠٠٠م، ص٤٨٨.

وعرَّف الجاحظ النصبة فقال: "وأما النصبة فهي الحال الناطقة بغير اللفظ، والمشيرة بغير اليد، وذلك ظاهر في خلق السماوات والأرض، وفي كل صامت وناطق وجامد ومقيم وظاعن وناقص. فالدلالة التي في الموات الجامد كالدلالة التي في الحيوان الناطق، فالصامت ناطق من جهة الدلالة والعجماء معربة من جهة البرهان[1]".

الدليل

يطلق في اللغة علىٰ: المرشد وما به الإرشاد.

وفي الاصطلاح له عدة إطلاقات، ما يهمنا هنا: معلوم تصديقي موصل إلىٰ مجهول تصديقي. ويقال الدليل علىٰ ما يلزم من العلم به العلمُ بشيء آخر، وهو المدلول[2].

ويعرَّف الدليل بأنه ما النظر الصحيح فيه يفضي إلىٰ علم او ظنٍّ.

وجميع هذه المعاني قريبة في المفهوم الإجمالي كما ترىٰ، لا يفترق واحد منها عن غيره إلا ببعض التفاصيل أو المفردات التي يستعملها لبيان المفهوم الكلي.

والمنتقل من المعاني الأول الدالة إلىٰ الثانية المدلولة، هو العقل بلا شك، ولا ريب، ولكن واسطة الانتقال أو سببه قد تكون عقلية محضة، أو نقلية أو عرفية أو عادية.

---

(١) **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**، د. أحمد مطلوب، ص٤٩١. نقله عن الجاحظ، البيان والتبيين (٢/ ٨١)

(٢) انظر **دستور العلماء**، (٢/ ٧٧).

ثانيًا: الصدق والكذب

عرف السيد الشريف **الصدق** فقال: "لغة مطابقة الحكم للواقع، ... وقيل: الصدق هو ضد الكذب، وهو الإبانة عما يخبر به على ما كان[1]". والصدق مشترك بين صدق الخبر وصدق المتكلم. ولا يجري في المركبات غير الخبرية من التقييدية والإنشائية[2].

وذكر العصام في الأطول أنَّ صدق الخبر مطابقته للواقع، وأما صدق المخبِر فمطابقة خبره للواقع[3].

وعرف السيد الشريف **الكذب** فقال: "كذب الخبر عدم مطابقته للواقع، وقيل: هو إخبار لا على ما عليه المخبر عنه[4]".

ويبقى مجال في النظر إلى وصف المخبر بالكذب، فالجمهور أنه يوصف بذلك لمجرد كذب خبره الصادر عنه، المنسوب إليه، ولكن قد ينظر في ذلك فيقال: إن كان المخبِر معتقدا صحة الخبر، فيقال عليه: إن خبره كاذب، ولا يتعدى إليه فلا يقال: إنه هو كاذب، إلا تجوزا وتسامحا،

---

(١) **التعريفات**، دار السرور، ص٥٨.

(٢) **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، محمد علي التهانوي، مكتبة لبنان، ط١ ١٩٩٦م، مبحث الصدق، ص١٠٧٠.

(٣) **الأطول شرح التلخيص**، العلامة إبراهيم بن محمد بن عربشاه عصام الدين الحنفي (٩٤٣هـ)، دار الكتب العلمية، ط١ ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ت. د عبد الحميد هنداوي، (١/ ٢١٤).

(٤) **التعريفات**، ص٧٩.

وإن كان المخبر عارفا بكذب الخبر ولكنه أخبر به موهما الإفادة فيه وأن حكمه مطابق للواقع أو نفس الأمر، فلا شك أن هذا الخبر كاذب، وأن المخبر به كاذب أيضا.

ولا يخفىٰ أن العالم بكل شيء لا يجوز أن يفصل فيه بين كذب خبره وكذبه، لأنه لا ريب عالم بأن خبره كاذب، فمجرد حكايته للخبر علىٰ وفق التراكيب اللغوية المتواضع عليها، معناه أنه يريد إفادة المخاطب وإقناعه بأن النسبة الخبرية مطابقة للخارج، ولكن مع فرض كذب الخبر، فلا شك أنَّ المخبر به علىٰ هذا الوجه كاذب أيضاً، في زعمه المطابقة المعلومة لمجرد حكايته الخبر علىٰ وجهه؛ فإن الأصل في الخبر كما قرر العلماء هو الصدق، وأما كذبه فمجرد احتمال عقلي لا بد عليه من دليل. فالمتبادر إلىٰ فهم المخاطَب أن المخبِر صادق في دعواه تلك النسبة الخبرية.

والصدق يطلق علىٰ ثلاثة معانٍ:

المعنىٰ الأول: الحملُ، فيقال: هذا صادق عليه، أي محمولٌ عليه.

المعنىٰ الثاني: التحققُ، كما يقال: هذا صادق فيه، أي متحققٌ.

المعنىٰ الثالث: ما يقابل الكذب. وفي هذا المعنىٰ استفرغت العلماء جهودها لتحقيق تعريف دقيق.

تعريف الجمهور لصدق الخبر:

مطابقة الحكم للواقع، وكذب الخبر عدم مطابقة الحكم للواقع.

والمراد بالواقع هنا، الخارج، والخارج هنا: نفس الأمر، فيصير

الحاصل أنّ صدق الخبر مطابقة حكمه للنسبة الخارجية أي النسبة نفس الأمرية، وكذبه عدم تلك المطابقة.

وذهب السيد إلىٰ أن المراد بالخارج هنا ما يرادف الأعيان، ومعنىٰ كون النسبة خارجية أن الخارج ظرف لنفسها، لا لوجودها، حتىٰ يرد أن النسبة لكونها من الأمور الاعتبارية لا وجود لها في الخارج، فلا يصح توصيفها بالخارجية، فهي كالوجود الخارجي، فإن معناه أن الخارج ظرف لنفس الوجود لا لوجوده، فهي أمر خارجيٌّ، لا موجود خارجي، كما أن الوجود أمر خارجي لا موجود خارجي.

والنسبة التي تكون أطرافها أموراً ذهنية، فإن الخارج بالنسبة لها يكون عين الذهن من حيث ما هو موجود علىٰ مذهب من يقول بذلك، هذا بناء علىٰ قول السيد، وعلىٰ قول غيره فإن المراد بالخارج يبقىٰ نفس الأمر، فإنه أعمُّ، ونسبته تبقىٰ ثابتة في كل حال، وكذلك إذا قلتَ في حكم ما: نسبته غير خارجية، فإنك تريد أن نسبته نفس أمرية.

فمعنىٰ أن النسبة خارجية أن الخارج بمعنىٰ نفس الأمر ظرف لنفسها، ومعنىٰ قولهم: النسبة ليست خارجية أن الخارج بمعنىٰ الأعيان ليس ظرفا لوجودها[1].

---

(١) انظر في تحقيق المراد بالصدق والكذب، والخارج والواقع ونفس الأمر: **دستور العلماء**، للأحمدي نكري، (٢/ ١٧٠)، وقد فصلت في بيان هذا المبحث بما لا فيه كفاية وزيادة مع ذكر التدقيقات والخلافات في كتاب الاجتهاد في العقليات نأمل أن يصدر قريباً.

قال العصام: "ومما ينبغي أن ينبه عليه: أن ما بسط من الكلام في الخارج ليس في الخارج الذي يدور عليه الصدق والكذب، لأنه بمعنىٰ خارج تعقل المتكلم لا بمعنىٰ الخارج المقابل للذهن، وإلا لم يشمل الصادق والكاذب الذهنيين، بل في الخارج المقابل للذهن، لنكون علىٰ بصيرة في القضايا الخارجية، ويتضح عندك وجه تقييد النسبة فيها بالخارج[1]".

شروط تحقق الصدق والكذب

وضح الإمام التفتازاني أنَّ هناك نسباً ثلاثاً:

النسبة الأولىٰ: النسبة الكلامية، الثابتة في عين الكلام.

النسبة الثانية: النسبة المتعقَّلة المفهومة من الكلام.

النسبة الثالثة: النسبة الثابتة بين الأمرين في الخارج، بغض النظر عن لحاظ الذهن.

بمَ تحصل المطابقة

ذكر العلماء ثلاثة وجوه

الأول: وهو المشهور، أن المطابقة تحصل بالنسبة للحكاية عن الواقع حكاية صحيحة، أي أن وصف الخبر بالمطابقة للواقع، وصفٌ له

(١) الأطول، (١/ ٢١٥).

بحال متعلقه، فإن المطابق للواقع[1] الأمر الذهني المتعلق بالخبر.

وهذا هو معنىٰ مطابقة الكلام للواقع والخارج وما في نفس الأمر[2].

فالكلام اللفظي وضع للدلالة علىٰ المعنىٰ الذهني، أو النفسي القائم بالنفس، والخبر من حيث هو هو (نفسيًا كان أو لفظيًا) مطلقًا مشعر بوجود النسبة الخبرية خارجا، أو في نفس الأمر. فمن أخبر بشيء فقد علمنا بالضرورة أنه أراد إعلامنا بوجود هذه النسبة في نفس الأمر.

قال العلامة التفتازاني في شرح التلخيص: "اختلف القائلون بانحصار الخبر في الصدق والكذب، في تفسيرهما، فقيل: (صدق الخبر مطابقته) أي مطابقة حكمه (للواقع) وهو الخارج الذي يكون لنسبة الكلام الخبري (وكذبه) أي كذب الخبر (عدمها) أي عدم مطابقته للواقع، يعني أن الشيئين اللذين أوقع بينهما نسبة في الواقع، أي: مع قطع النظر عما في الذهن، وعما يدلُّ عليه الكلام، فمطابقة تلك النسبة المفهومة من الكلام للنسبة التي في الخارج بأن تكونا ثبوتيتين أو سلبيتين صدقٌ، وعدمها بأن تكون إحداهما ثبوتية، والأخرىٰ سلبية كذبٌ[3]".

وقد وضح البناني في حاشيته أنَّ النسبة الذهنية التي هي في الذهن، وما

---

(١) والمراد بالواقع هنا: النسبة الخارجية وهي الحالة التي بين الطرفين، مع قطع النظر عن تعلقها.

(٢) **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، للتهانوي، مكتبة لبنان، ص١٠٧١.

(٣) شرح السعد علىٰ التلخيص للقزويني، علىٰ هامش تقرير الشمس الإنبابي علىٰ شرح السعد وحاشيته الشهيرة بالتجريد للبناني، مطبعة السعادة سنة ١٣٣٠هـ، (١/ ٤٩٣-٤٠٢).

يدلُّ عليه الكلام أي النسبة الكلامية: "متحدان ذاتـًا، مختلفان اعتباراً، لأنه إن اعتبر تقررها في الذهن قبل النطق بها، فذهنية، وإن اعتبر فهمها من الكلام بعد النطق به فكلامية[1]".

الثاني: ذهب العلامة التفتازاني إلىٰ أن المطابق للواقع النسبة المعقولة التي هي جزء مدلول الخبر، أعني الوقوع واللاوقوع، من حيث إنها معقولة، فأثبتية المطابق والمطابق بالاعتبار[2].

الثالث: أما السيد الشريف، فقال: وصف المطابق، واقع علىٰ الإيجاب والسلب، ومطابقتهما للواقع هو التوافق في الكيف، بأن يكونا ثبوتيين، أو سلبيين[3].

الخبر دون غيره موصوف بالصدق والكذب

ولما ذكرناه من مفهوم الخبر والمطابقة، أمكن الصدق والكذب في الأخبار دون الإنشاءات، لأن تلك النسبة الخارجية ثابتة قبل الخبر، ولا تثبت به، بخلافها في الإنشاءات فإن النسبة الخارجية تثبت بنفس الإنشاء، فعندما تقول: بعتُ، إنشاءً، فإنه لا تحقق لبيعٍ إلا بنفس هذا اللفظ، أما قبله فلا، فلا مطابقة إذ لا اثنينية للنسب.

---

(١) **حاشية البناني** مع حاشية الإنبابي علىٰ الشرح المختصر للسعد علىٰ التلخيص للقزويني، (١/ ٤٠٠).

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص١٠٧١.

(٣) الأطول، للعصام، (١/ ٢١٤). و: **كشاف اصطلاحات الفنون**، ص١٠٧١. وقد ذكر العصام هناك لنفسه اختيارا في هذه المسألة، فلينظره من أراد.

ولذلك قال التهانوي: "اعلم أن المشهور فيما بين القوم أن احتمال الصدق والكذب من خواص الخبر، لا يجري في غيره من المركبات المشتملة علىٰ نسبة[1]". ونقل عن الإمام التفتازاني عن الشيخ صاحب التلخيص: "أن الصدق والكذب إنما يتوجهان إلىٰ ما قصد المتكلم إثباته أو نفيه[2]".

ونحن نعلم أن إثبات المفهوم من الكلام مقطوع به ضمنا عند استعمال الكلام، لأن الكلام وضع أصلا لإفادة مدلوله، فمن استعمله، فقد أعلن عن إرادته لإفادة السامع أو المخاطب بمدلول الكلام بحسب الوضع اللغوي.

قال السيد: "والحقُّ أنْ يقال: إنَّ النسب الذهنية في المركبات الخبرية تُشعِرُ من حيث هي هي بوقوع نسبٍ أخرىٰ خارجة عنها، فلذلك احتملت عند العقل مطابقتها ولا مطابقتها، وأما النسب في المركبات التقييدية فلا إشعار لها من حيث هي هي بوقوع نسبٍ أخرىٰ تطابقها أو لا تطابقها، بل ربما أشعرت بذلك من حيث إنّ فيها إشارة إلىٰ نسب خبرية. بيان ذلك أنك إذا قلتَ: زيد فاضل، فقد اعتبرت بينهما نسبةً ذهنية علىٰ وجه تشعر بذاتها بوقوع نسبة أخرىٰ خارجة عنها، وهي أن الفضل ثابت له في نفس الأمر، لكن تلك النسبة الذهنية لا تستلزم هذه الخارجية استلزاما عقلياً. فإن كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة كانت الأولىٰ صادقة، وإلا كاذبة. وإذا لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية من حيث هي هي جوَّز معها

(١) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص١٠٧٢.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص١٠٧٢.

كلا الأمرين علىٰ السواء، وهو معنىٰ الاحتمال.

وأما إذا قلت: يا زيد الفاضل، فقد اعتبرت بينهما نسبةً ذهنية علىٰ وجه لا تشعر من حيث هي أن فيها إشارة إلىٰ معنىٰ قولك: زيد فاضل. إذ المتبادر إلىٰ الأفهام أن لا يوصف شيء إلا بما هو ثابت له.

فالنسبة الخبرية تُشعر من حيث هي بما يوصَفُ باعتباره بالمطابقة واللامطابقة أي الصدق والكذب، فهي من حيث هي محتملة لهما. وأما التقييدية، فإنها تشير إلىٰ نسبة خبرية، والإنشائية تستلزم نسباً خبرية، فهما بذلك الاعتبار تحتملان الصدق والكذب، وأما بحسب مفهومهما فلا[1]".

وقد بحث العلامة الدسوقي في أنَّ للإنشاء نسبة خارجية أوْ لا كالخَبَرِ، فجزم بوجود نسبة خارجية له باعتبار الأمر النفسيّ، ثم قال بعد تحرير: "فعلم من هذا أن النسبة الكلامية والخارجية والمطابقة وعدمها، أمورٌ لا بد منها في الخبر والإنشاء، والفارق بينهما إنما هو في القصد وعدم القصد، فالخبر لا بدَّ فيه من قصد المطابقة، أو قصد عدمها، والإنشاء ليس فيه قصد للمطابقة ولا لعدمها[2]".

وقد أخذ العلامة الدسوقي هذه المعاني المفيدة من كلام **التفتازاني** في شرح التلخيص، فقد قال: "وتحقيق ذلك أنَّ الكلام إما أن تكون نسبته بحيث تحصل من اللفظ، ويكون اللفظ موجدا لها من غير قصد إلىٰ كونه

---

(١) المرجع السابق.

(٢) حاشية الدسوقي علىٰ الشرح المختصر للتفتازاني. دار الإرشاد الإسلامي، مجموعة شروح التلخيص، (١/ ١٦٦).

دالاً علىٰ نسبة حاصلة في الواقع بين الشيئين، وهو الإنشاء، أو تكون نسبته بحيث يقصد أن لها نسبة خارجية تطابقه أو لا تطابقه، وهو الخبر؛ لأنَّ النسبة المفهومة من الكلام الحاصلة في الذهن، لا بدَّ أن تكون بين الشيئين، ومع قطع النظر عن الذهن، لا بد وأن يكون بين هذين الشيئين في الواقع نسبة ثبوتية، بأن يكون هذا ذاك أو سلبية بأن لا يكون هذا ذاك[1]".

فقصْدُ الحكاية عن أمرٍ حاصل في نفس الأمر لا بدَّ منه في مفهوم الخبر، وإلا استحال كونه خبراً. والدالُّ علىٰ تحقق إرادة الحكاية هو عين الاستعمال للخبر اللغوي أو ما يدلُّ عليه، ودلالة هذا المستعمل سواء كان لفظا أو غير لفظ، لا يشترط أن تكون عادية، تعرف بمجرد التكرار، بل قد تكون عقلية أيضا، لا تنفكُّ عراها، مهما حصلت أركانها، وشروطها، وقد تكون وضعية تعاقدية، وهي أدلُّ علىٰ الجزم بمدلول الخبر وإرادة إفادة المخاطب بالمطابقة بين النسبة الكلامية والخارج من غيرها.

ومهما كان، الأمر فإنَّ الخبر المستعمل، لا بدَّ أن يكون دالاً علىٰ أن المتكلم به أراد دلالة المخاطب علىٰ فائدة الخبر نفسه، وأنها صدق وحق، ومطابقة للواقع، بل إن الأصل في الخبر: الحكاية عن النسبة المطابقة للواقع، وإفادة المخاطب بها، لا مجرد أن تكون النسبة الكلامية محتملة لتلك المطابقة أو غير محتملة، **فالخبر وضع للمطابقة، أما احتمال عدم المطابقة بعد الاستعمال، وهو الكذب في الخبر، فهو احتمال عقليٌّ**، ولا

---

(١) **الشرح المختصر علىٰ التلخيص**، للسعد التفتازاني، مجموعة الشروح علىٰ التلخيص، دار الإرشاد الإسلامي، (١/ ١٦٧-١٦٨).

يدلُّ اللفظُ عليه، ولا يدلُّ عليه استعمال المتكلم للفظ أو الدالِّ[1].

وقال صاحب الأطول مخالفا في كون الإنشاء له نسبة خارجية، ومبينا معنىٰ النسبة الخارجية: "التحقيق الذي يعطيه الفكر العميق والذكاء الدقيق: أن النسبة التي لها خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة، فمعنىٰ ثبوت الخارج لها، ليس إلا كونه محكيًا، ونسب الإنشاءات ليست حاكية بل محضرة لتطلُّب وجودها أو عدمها، أو معرفتها، أو يتحسر علىٰ فوتها، إلىٰ غير ذلك، وكذا نسب التقييديات ليست حاكية بل محضرة لتتعين به ذات، ومعنىٰ مطابقتها للخارج أن يكون حكايتها علىٰ ما هو عليه، فلا خارج للإنشاء[2]".

فتأمل هذا البحث الدقيق، والفرق بين الحكاية والإحضار.

وكلام هؤلاء الأفاضل كله يشير إلىٰ أمور لا بدّ من التنبه إليها:

الأول: أنَّ النسبة الخبرية الكلامية يراد بها الدلالة علىٰ النسبة الذهنية المطابقة للخارجية (نفس الأمرية).

الثاني: أنَّ النسبة الخبرية الكلامية يراد بها إفادة المخاطب بتحقق النسبة الخارجية.

الثالث: أنَّ نفس مفهوم الخبر يدخل فيه الإشعار بوقوع النسبة الخارجية، أي الحكاية عنه، وأنَّ هذا ذاتيٌّ له، لا ينفك عن نفس كونه خبراً، بحيث لو أن واحدا استعمل تركيبًا خبريا، عالما به عارفا بمدلوله، قاصدا

---

(١) انظر حاشية الدسوقي علىٰ الشرح المختصر للسعد علىٰ التلخيص، (١/ ١٦٦).

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص١٠٧٣.

استعماله، فلا يصح له عقلاً أن يقول: إنه لم يرد إفادة المخاطب بأن مدلول الخبر متحقق في نفس الأمر، لأن هذا يستلزم التناقض مع لازم استعماله نفسه إياه الدالِّ علىٰ تحقق إرادته لتلك الدلالة وقصده إياها.

ولما كان الكلام في نفسه يتضمن هذا الشرط، أي إدراك أن المستعمل للكلام اللفظي يلزم كونه مريداً قاصداً لإفادة معانيه خارجاً، فإن بعض النحاة اعترضوا علىٰ إدخال الإرادة أو القصد في تعريف مفهوم الكلام، من جهة أنَّ ذلك ذاتيٌّ له لازم له، فيكون من باب التكرار.

الكلام اللفظي والكلام النفسيُّ

أثبت الأشاعرة الكلام النفسيَّ، وكادوا يتفردون بذلك، ولم يوافقهم إلا الأقلون في ذلك الرأي، حتىٰ كاد أن يكون هذا الرأي مميزاً لهم بين المتكلمين والفلاسفة والباحثين جميعـًا.

والمقصود بالكلام النفسي جملة:

المعنىٰ القائم بالنفس الدالّ علىٰ معلومات الله تعالىٰ دلالة بيان المدلول عليه بالألفاظ الحادثة وغيرها من الدوالّ التي تستعمل لذلك. فهذا المعنىٰ النفسيُّ قائم بالمتكلم قبل إحداثه الكلام اللفظيّ وغيره من الدوال علىٰ النفسيّ. فيكون مدلول الكلام اللفظيّ هو بعينه ذلك المعنىٰ النفسي بحسب المتكلم. فإذا كان المتكلم صادقـًا، أي مخبرا عن الأمر بحسب ما هو في الخارج أو نفس الأمر، كانت دلالته عليه صادقة، وأطلق علىٰ كلامه اللفظي الدال علىٰ ذلك المعنىٰ النفسي الصادق، إنه صادق أيضا.

فصدق اللفظي يكون بصدق النفسيِّ، ولا عكس.

وصدق النفسي يكون بحسب علم من حصل له هذا المعنىٰ، فإن كان عالما محيطـًا علمه بالأمور يكون كلامه صدقا وحقا بلا ريب، وإلا فلا.

فالكلام النفسي للعالم المحيط علمه بكل شيء، أو بموضوع المخبر عنه بكلامه، لا يكون خبره إلا حقا وصدقـًا، لأنه نسبة دلالية علىٰ العلم القائم بالذات المتكلم.

وقد يتصور بعض الناس أن الكلام النفسيَّ يقصد به تلك الصور

الوهمية والتخييلية للألفاظ المحفوظة في خيال الإنسان، مثلا، فيتوهم أن هذا هو الكلام النفسي، وليس كذلك، فإن هذه الصور المخيلة المتوهمة المتصرَّف بها بالإرادة، لا تكون متحققة في نفس المتكلم إلا بعد تحقق الكلام اللفظي، ولو تقديرا، ولكن النفسي يكون قبلها وقبل تحقق اللفظي تحقيقا لا تقديراً فقط. بمعنىٰ أن المتكلم لا يمكن أن يصدر عنه كلام لفظي إلا إذا قام بنفسه معنىٰ (كلام نفسي) دال علىٰ علمه، فإن كان عالما حقا، لا يشوب علمه جهل ولا وهم ولا خيال، كالله تعالىٰ، لم يكن كلامه إلا حقا، وإلا احتمل البطلان والكذب في كلامه النفسي أيضا، كالإنسان، فإنَّ المعاني الموجودة في نفس الإنسان تلك التي يحدث نفسه بها، عبر عنا أو لم يعبر عنها بالدوالِّ الحادثة، ليس بالضرورة أن تكون كلها حقا، وعلما، بل يمكن أن يكون قسم منها وهما أو خيالا محضا، أو اختراعاً بإرادة الإنسان، لأن للإنسان أن يحدث في نفسه ما يشاء -كسباً- من ألفاظ دالة علىٰ معان، أو معان يرغب بها، فالإنسان يكتسب صفات نفسه، ويختار في ذلك إلىٰ حدٍّ ما، بخلاف الله تعالىٰ العالم الحق، الذي لا يمكن أن تكون صفاته التي هي كمالات له تابعة لإرادته.

ومن عرف هذا الفرق، تبين له بوضوح كيف أن الإنسان قد يوجَدُ في كلامه النفسي أمورٌ باطلة لذلك السبب، ولأنه ليس كل ما يدرك الإنسان من مدركات يكون علما، فقد يكون بعض مدركاته وهما أو ظنا أو جهلا محضا، وقد يلقىٰ إلىٰ نفسه من معلمه أو مقلَّده أو من يثق به معلومات يعتبرها حقا وعلما، وتصبح مجال كلامه النفسي بناء علىٰ ذلك، بل قد يخترع الإنسان معاني لا وجود لها في الخارج ويعتبرها حقاً بالنسبة إليه،

ويتعلق بها في نفسه حتىٰ يصبح يكلم نفسه بها، كما لو كانت علما وحقا. وذلك أن الإنسان قد يكتسب بعض صفاته، فيحتمل عندئذ كون كلامه النفسي باطلا أو حقا. بخلاف الإله الحق الذي لا تحتمل صفاته إلا الحق والكمال المحض.

ومن عرف هذا الفرق، وأدرك ما ذكرناه من مفهوم الخبر وإرادة الإفادة المدلول عليها بنفس الاستعمال، فإن ذلك سيساعده قطعا في تصور قسم عظيم من المسألة التي نبحثها.

وقد سبق بيان أن العالم المحيط علمه بالأشياء، إذا فرضنا أنه صادق الخبر الكاذب عنه علىٰ سبيل الحكاية اللغوية المعلومة، وهي التي يراد بها إفادة المخاطَب صدق النسبة الخبرية، فإن ذلك يستلزم كذب المخبِر قطعـًا، فضلا عن كذب خبره. فيكون المخبِر موصوفـًا بصفة الكذب، التي لا يشكُّ عاقل في أنها نقص من حيث هي صفة، والدال علىٰ اتصافه بذلك أن مجرد حكايته للخبر، دالٌّ دلالة عقلية علىٰ إرادته إفادة المخاطَب بالنسبة الخبرية، ودافع إليها، أي إنه يحضُ عليها ويطلبها من المخاطب، ويحسنها إليه، فإن فرضنا أن تلك النسبة الخبرة المأمور بها في الخبر كاذبة، فإن هذا مستلزم قطعا، استلزاما عقليـًا لكذب المخبِر بها، ولا يتوقف الإنسان في الحكم بهذا الحكم عليه، فهذا الكلام يوضح التلازم بين الإخبار الكاذب وبين دلالته عقلا علىٰ صفة النقص في المخبِر.

وتزداد دلالته علىٰ النقص إذا كان المخبِر متصفـًا بالكلام النفسي، لأن كلامه اللفظي يكون دالا علىٰ الكلام النفسي بالضرورة، ومخبرا عنه، فهذا هو الواقع ونفس الأمر بالنسبة لمن يتصف به. ولذلك فإنَّ الحكم

بالنقص علىٰ من صدر عنه الكذب، لا بدَّ أن يحكم به كلُّ من أثبت الكلام النفسي، وافترض صدور الخبر الكاذب عنه.

خلاصة البحث في هذه المسألة

هيهات أن يستقيم عقل التيمي إلا بتخلصه من شوائب ابن تيمية، وهيهات أن يستقيم عقل الشيعي إلا بتخلصه من شوائب الرفض والترهات التي يتمسكون بها... ونقول أيضا: هيهات أن يستقيم عقل الملحدين إلا إذا تخلصوا من آثار الإلحاد، وحاولوا أن يتلبسوا ببعض النظر الموضوعي الخالي عن الهوىٰ.

فالكذب محال علىٰ كلام الله تعالىٰ لا لقبحه بمعنىٰ ترتب الثواب والعقاب، ولا لوجود معنىٰ يدفع الله تعالىٰ إلىٰ الصدق، فإن ذلك يتضمن القول بقدرة الله تعالىٰ علىٰ الكذب مع عدم فعله إياه لأمر خارج عن إرادته، بل لأن الكذب لا يليق بالله تعالىٰ لثبوت الصدق صفة له جل شأنه، والصدق قديم للزوم كون الكلام النفسي القديم علىٰ وفاق العلم القديم عقلاً في نفس الأمر لا اختياراً، فالكمال في كلام الله تعالىٰ أن يكون علىٰ وفاق علمه جل شأنه، فلا كمال في أن يكون مخالفا لعلمه، والكمال العقلي المقابل للنقص العقلي هو أحد معاني الحسن والقبح بالمعنىٰ المتفق عليه بين النظار، وأهل السنة ممن يقول به كما يعلمه العارفون. فمن توهم أن لا سبيل إلىٰ إثبات صدق الكلام إلا بالحسن والقبح -بالمعنىٰ المختلف فيه- فقد سها عن ذلك وحُقَّ للإمام السعد أن يتعجب منه.

ولذلك فإنَّ الإمام الأشعري يثبت لزوم صدق كلام الله تعالىٰ بدون الحاجة إلىٰ الالتزام بالحسن والقبح العقليين بالمعنىٰ المختلف فيه، فلا يلزمه عندئذ التزام مذهب المعتزلة ولا مذهب غيرهم من المتبعين

للمتفلسفة والمعتزلة ولكل صاحب بدعة في سبيل الخروج علىٰ أقوال أهل السنة.

الباب الأول

آراء علماء أهل السنة في مسألة

نسبة الكذب إلىٰ الله تعالىٰ

الفصل الأول

رأي الإمام الأشعري
في نسبة الكذب

سنبين في هذا الفصل مذهبَ الإمام الأشعري في مسألة الكذب ونسبته إلىٰ الله تعالىٰ، وجوازه والأدلة عليه، ولا شك أن قول هذا الإمام الهمام من أهمِّ الأمور في مذهب أهل السنة، لمكانته العالية منهم، ولتقدمه عليهم.

ومن أهمِّ المصادر التي نعرف بها أقوال الإمام الأشعري مجرد مقالات الأشعريِّ للأستاذ المناظر ابن فورك، الذي احتفظ لنا في كتابه هذا بمجموعة مهمة من أقوال الأشعري وآرائه.

قال الإمام ابن فورك مُبَيِّنًا مذهب الإمام الأشعري: "وكان يقول: إنَّ الثواب والعقاب المتعلقين علىٰ الأكساب خيرها وشرها وإيمانها وكفرها مما تعلق بها خبرا لا عقلاً. وكان يقول: إنَّهما غيرُ واجبين من جهة العقول بل إنما قلنا: إنه يعاقِبُ من مات علىٰ الكفر لا محالة عقاباً دائماً مؤبداً خبراً مقروناً بالإجماع المضطر إلىٰ عمومه، ومن مات علىٰ الإيمان مجتنباً للكبائر فإنه يثابُ ثوابا دائماً لا محالةَ أيضا من جهة الخبر. **وقد قامت الدلالة علىٰ أنَّ الكذب في خبره محالٌ، فأمِنَّا خلافه، وقطعنا بكونهما**

علىٰ الوجه الذي تعلق بهما الخبر[1]".

فالكذب في خبر الله تعالىٰ محالٌ إذن عند الإمام الأشعريِّ، ولكن ما الطريق لإثبات استحالته، هل هي نقلية أو عادية أو عقلية؟ وما المعنىٰ العقليُّ الذي به نحيل الكذب عليه جلَّ شأنه؟ هذا ما سنتبينه بما ننقله قريباً.

ذكر الإمام ابن فورك أنَّ الإمام الأشعريَّ كان يقول إنَّ العفو عن جميع الكفار في العقول جائز، وأنَّ إدامة العذاب للكافرين والثواب للمؤمنين كل ذلك فضل علىٰ المؤمنين وعدل بالكافرين، والجميع حكمة، وخلافه لو وقع لكان حكمة، وأن قولنا بوجوب إثابة المؤمنين وعقوبة الكافرين خبراً لا نظراً[2].

ثم قال الإمام ابن فورَك: "وكان يقول في جواب من يسأله عن جملة ذلك:

[إذا جوَّزتَ هذه المعاني كلها ورأيت جميع ذلك عدلاً منه **فهلا جوّزتَ عليه الكذب**، وأن يكون ذلك منه عدلاً وحكمة كما كان في اختلاف هذه الأفعال؟]

-بأنَّ الكذب ليس مما لم يجز عليه لأنه لو فعله لكان قبيحاً، ولكن

---

(١) الإمام الأشعريّ، **مجرد مقالات الأشعريِّ**، للإمام أبي بكر محمد بن الحسن ابن فورَك (ت٤٠٦هـ-١٠١٥م)، تحقيق دانيال جيماريه. دار المشرق-بيروت. ص٩٩.

(٢) انظر: **مجرد مقالات الأشعري**، بتصرف طفيف، ص١٤٣.

طريق استحالته عليه كطريق استحالة الجهل عليه، **لأجل أنَّ نقيضه من صفات الذات، ولا يجوز عليه العدم والبطلان**. فإذا كان علمه من صفات ذاته لم يجز عليه الجهل لا لقبح الجهل، ولكن لاستحالة عدم ما يجب عدمه، بوجود الجهل له. **كذلك الصدق من صفات ذاته، ويستحيل عليه العدم**، ويتضاد أن يكون صادقاً كاذباً في شيء وشيئين، كما يستحيل أن يكون عالماً وجاهلاً في شيء وشيئين ومن وجه ووجهين[1]".

إذن فالطريق لإثبات استحالة الكذب عند الإمام الأشعريِّ ليست هي قبح الكذب، ولكن لأنَّ نقيض الكذب وهو الصدق من صفات ذات الله تعالىٰ، فالصدق راجع إلىٰ أن كلام الله تعالىٰ مطابق لعلمه، وعلمه مطابق للمعلوم، فلا ريب في أن كلامه دائما صادق، ووجوب صدقه عقليٌّ لما ذكرناه من رجوع كلامه لمطابقة علمه الكاشف عن الشيء كما هو. وإحالة الجهل علىٰ الله تعالىٰ واجب عقلاً كما هو مقرَّرٌ في علم الكلام.

ولا شك أن كون الله تعالىٰ عالماً، وكون علمه مطابقا للأمر في نفسه، صفة كمال لله تعالىٰ، وصفة الكمال يدرَك ثبوتها عقلاً لله تعالىٰ، خصوصاً إذا كانت مما تدلُّ عليه الأفعال. فصفة علم الله تعالىٰ مدلولة بالعقل لأنها صفة كمال لله، وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه، فهو ثابت لله تعالىٰ.

وعلىٰ ذلك يقال أيضا: إن صفة الصدق لما كانت مترتبة علىٰ علم الله تعالىٰ، وعلىٰ اتصاف الله تعالىٰ بالكلام النفسي المتعلق بالأمور علىٰ وفاق

---

(١) مجرد مقالات الأشعري، ص١٤٣-١٤٤.

علمه جل وعز، لزم أن يكون اتصاف الله تعالىٰ بالصدق معلوما عقلا، وإن كانت بعض مقدماته سمعية، أعني ثبوت صفة الكلام النفسي لله تعالىٰ عند من يقول بأنها لا تثبت بالعقل المحض. ولا إشكال في أن يكون بعض صفاته الثابتة بالسمع، مستلزم لثبوت صفة عقلاً كما هو واضح.

وفرق بين نسبة الكذب إليه جل شأنه وبين أن يأمر بالكذب، لأنَّ نسبة الكذب إليه وصف له، وهو محالٌ كما مرَّ، أما أمره أو إجازته للكذب لخلقه فليس بصفة له جلَّ شأنه، وبناءً علىٰ ذلك فقد فرَّق الإمام الأشعريُّ بين الأمرين، فقال ابن فورك حكاية عنه: "فأما الأمر بالكذب وجواز وروده فإنه كان يقول: لو ورد الأمر به لم يستحل، مع أنه قد روي أنَّ الله تعالىٰ أباح الكذب في ثلاثة مواضع ونهىٰ عن الصدق في كثير من المواضع، **فقبُح صدقٌ لأجل النهي، وحسُنَ كذبٌ لأجل الأمر**، فعلم أنَّ ذلك لم يقبح ولم يحسن لأجل أنه صدق وكذب"[1].

وكان يقول إذا قيل له: **إذا جوَّزت أنْ يأمر بالكذب فجوّز أن يكذب: إن ذلك لأجل أنه ليس كل ما يجوز أن يأمر به يجوز أن يوصف به**"[2]، ألا ترىٰ أنه إذا أمر بالحركة فلا يجوز أن يتحرك، وأمر بالطاعة ولا يجوز أن

(١) أي لا يوجد في الصدق والكذب جهة توجب لزوم الحكم بقبح فعل الكذب حسن فعل الصدق. فالحسن والقبح بمعنىٰ ترتب الثواب والعقاب عليهما منفية، كما هو الأصل عند الإمام الأشعريِّ. ولذلك فالكذب والصدق من حيث هما أفعال للإنسان، لا توجد جهة فيهما توجب علىٰ الله تعالىٰ الامر والنهي بهما.

(٢) هذه قاعدة حري بها أن تحفظ وتفهم لطلاب العلم، والراغبين بالعلم بالدقائق.

يطيع؟

علىٰ أنهم إن قالوا: إذا جوزتم أنْ يأمُرَ به، فجوِّزوا أنْ يخلُقَه، فإنَّه كانَ لا يأبىٰ ذلك، بل كان يقول: إنَّ جميع ما خلقه من الكذب فهو لغيره كذب ولغيره حركة، وغيره كاذب متحركٌ[1].

ولا ينكر أن يكون خالقـاً لكذب غيره فيكون غيره الكاذب به، كما يكون خالقـاً لحركة غيره فيكون غيره المتحرك بها. وكان يقول: **محال أن يتصف هو بما خلقه من الكذب حتىٰ يكون كاذبـاً، كما أنه محال أن يتصف بالحركة حتىٰ يكون هو متحركـاً**. وكان يُجري القول في إحالة الأمرين عليه مجرىٰ واحداً[2]".

وهذا يعني أن الإمام الأشعريِّ يجوِّز أن يخلق الله تعالىٰ الكذبَ لغيره كسبـاً، أي مكتسبـاً لغيره، لا منسوبـاً إليه مطلقـاً، وهذا لا يتعارض مع كون الكذب في نفسه لا يصح نسبته لله تعالىٰ كما مضىٰ، وذلك لانفكاك الجهتين، أعني جهة خلقه علىٰ سبيل كونه مكتسبا لغيره، وجهة خلقه منسوبـاً إليه جلَّ شأنه بلا واسطة الكسب.

ويبدو أنَّ الإمام الأشعري يمنع جواز خلق الله تعالىٰ الكذب بلا

---

(١) هل يُفهم من ذلك: أنَّ كل ما جاز لله تعالىٰ أن يأمر به، وينهىٰ عنه، فيجوز أن يخلقه، لأن الأمر والنهي لا يتعلقان إلا بالممكن؟ فيكون ذلك موجبا عدم أمر الله تعالىٰ بالمحال عقلاً لعدم إمكانه في نفسه، وعدم صحة تعلق القدرة الإلهية تبعا لذلك به.

(٢)**مجرد مقالات الأشعري**، ص١٤٣.

كسب لغيره، لأن ذلك يكون منسوبـًا لله تعالىٰ من حيث إنه دالٌّ علىٰ الصفة النفسية القائمة به جل وعلا، وهذا لا يجوز. إذن فكل ما كان خلقه مستلزما للمحال فهو محال لذلك الاستلزام، فالكذب صفةً لله تعالىٰ محالٌ لأن الله تعالىٰ متصفٌ بالصدق، فعِلَّةُ إحالةِ الكذب صفةً قائمة بالله تعالىٰ هو اتصافه تعالىٰ بصفة الصدق وهي قائمة بذاته، وما كان كذلك لا يتغير. وأما خلق كلام يكون كذبـًا، فيجوز إن كان ذلك الكلام الكذب منسوبـًا علىٰ سبيل الكسب لبعض مخلوقات الله تعالىٰ، أما إن لم يكن كذلك، فلا يصح خلقه، لأنه عندئذ يدلُّ علىٰ الصفة النفسية لله تعالىٰ دلالة لازمة عند العقل، وما كان كذلك فهو محال الخلق.

وهذا الجواب الذي أجاب به الإمام الأشعري، هو أيضـًا عين ما أجاب به الإمام عبد القاهر البغدادي، فقد قال: "وكانت القدرية يعيبون جهما في قوله: إنَّ العباد في الدنيا مضطرون إلىٰ ما يكون منهم، ويُنكِرون علىٰ أصحابنا قولهم بأن الله عز وجل خالق أكساب العباد، ويقولون لأصحابنا: إذا كان هو خالقَ ظلم العباد، وجب أن يكون ظالمـًا، وإذا خلق كذب الإنسان، وجب أن يكون كاذبـًا.

فهلا قالوا لأبىٰ الهذيل: إذا قلتَ: [إنَّ الله عزَّ وجلَّ يخلق فىٰ الآخرة كذب أهل النار في قولهم ﴿وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام:٢٣]]، وجب أن يكون هو الكاذب بهذا القول أن كان الكاذبُ عندهم مَنْ فعلَ الكذب؟"

يعني: أنكم أيها المعتزلة إذا قلتم: إن الكاذب هو من فعل (أي: خلقَ) الكذب مطلقا، ولم تميزوا بين أن يكون خلقه لغيره كسبا، أو خلقه منسوبـًا لنفسه، وحكمتم علىٰ ذلك كله بأنه كذب منسوب إليه، فلم لم تعترضوا

علىٰ أبي الهذيل عندما قال: إن الله تعالىٰ هو خالق الكذب للكفار في قولهم المشار إليه، وألزمتموه أن يكون الله تعالىٰ كاذباً عندئذ؟ وهو إلزام يلزمه مطلقاً، لأنه التزم أن الكاذب من خلق الكذب مطلقا، وقد تحقق ههنا.

ولكن هذا الإلزام لا يلزم الأشاعرة الذين قالوا: إن الله تعالىٰ خالق أفعال العباد كلها، بما فيها كلامهم اللفظي الصادق والكاذب، ومع ذلك لا يقال علىٰ الله: إنه كاذب، لمجرد خلقه الكلام الكاذب مكتسَباً لعباده. وقد بيَّن ذلك **الإمام البغدادي فقال: "ولا يتوجه علينا هذا الإلزام؛ لأنا لا نقول: إنَّ الكاذب والظالم من خلق الكذب والظلم، ولكنا نقول: إنَّ الظالم من قام به الظلم، والكاذب من قام به الكذب، لا من فعله**[1]".

إذن الكاذب هو من قام به الكذب، والله تعالىٰ لا يقوم به الكذب لاستحالة ذلك لقيام الصدق به جل شأنه، فلا يلزم الأشاعرة ما يلزم أبا الهذيل من شناعة إذن.

(١) **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**، عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي أبو منصور ت: ٤٢٩، دار الآفاق الجديدة - بيروت - ١٩٧٧، ط٢. ص١٠٥، وفي طبعة محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، ص١٢٤-١٢٥.

خلاصة

يتخلص لنا أن الكذب في حق الله تعالىٰ عند الإمام الأشعري محال، وبيان ذلك:

أن الكذب إذا كان صفة قائمة بالله تعالىٰ، فهو محالٌ، لأنه قد قام الدليل العقليّ علىٰ أن الله تعالىٰ موصوف بالصدق وصفا ذاتيا، لأن كلامه النفسيَّ القائم بذاته صادق لمطابقته علم الله تعالىٰ الذي لا يتعلق بالأمور إلا كما هي في نفسها. فالجهل في حق الله تعالىٰ محال اتفاقاً، وكذلك يكون الكلام النفسي محال الكذب اتفاقاً أيضاً عند من قال به.

وأما إذا كان الكلام الكذب فعلاً وخلقاً، فإن كان ذلك الفعل كسبا لبعض مخلوقات الله تعالىٰ، فلا مانع أن يخلقه الله تعالىٰ له علىٰ سبيل أنه مكتسب لذلك المخلوق، ولا ينسب لله تعالىٰ أنه كاذب عندئذ، لأن الكلام الكذب لم يدلَّ علىٰ صفة الكذب لله تعالىٰ، لأنه منسوب إلىٰ العبد، بل هو دالٌّ علىٰ صفة الكذب التي اتصف بها العبد.

وأما إذا فرضنا الكلام الكذب مخلوقا لله تعالىٰ لا علىٰ سبيل الكسب للعبد بل علىٰ نحو النسبة لله تعالىٰ علىٰ أنه دالٌّ علىٰ كلامه النفسيّ، فلا يصح عندئذ خلق ذلك الكلام مطلقا، لأنه إن لم يكن منسوبا للعبد أو للمخلوق، فلا يكون إلا منسوباً لله تعالىٰ، وهذا يستلزم كونه دالاً علىٰ صفة الكذب القائمة بالله تعالىٰ دالاً علىٰ صفة هي كذب قائمة بالله تعالىٰ، وهذا محال، وهذا محالٌ، أي من المحال أن يصح هذا الفرض، لأنا علمنا أن الله تعالىٰ موصوف بالصدق، فكلُّ ما إذا فرضنا كان دالاً علىٰ نسبة

الكذب له جل وعز كان باطل التحقق، لا من طريق أنه حسن عقلا بمعنىٰ الإلزام والإيجاب اللذين يقول بهما المعتزلة وغيرهم، ولكن للجهة التي وضحناها.

فتبين بذلك أن نسبة الكذب محال مطلقا في حقِّ الله تعالىٰ عند الإمام الأشعريِّ، في الكلام النفسيّ وفي اللفظيِّ المخلوق.

الفصل الثاني

موقف الإمام الماتريدي

من نسبة الكذب لله تعالىٰ

سنحاول أن نميز حقيقة رأي الإمام الماتريدي في هذه المسألة الخطيرة، وذلك عن طريق استحضار بعض عباراته في كتبه المتوافرة بين أيدينا.

قال في تفسيره: "وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾[النِّسَاء:٨٧] معناه والله أعلم: تقبلون الحديث بعضكم من بعض، وإن حديثكم يكون صدقا ويكون كذباً، فكيف لا تقبلون حديث الله وخبرَه في البعث وما أخبر في القرآن، وحديثُه لا يحتمل الكذبَ؟[1]"

ينصُّ الإمام الماتريديُّ هنا علىٰ أنَّ حديث الله تعالىٰ أي كلامه لا يحتمل الكذب أصلاً، فكلامه لا يكون إلا صدقاً، أما المعنىٰ الذي من اجله حكم بذلك فسوف نتبينه قريباً. ولكن يستفاد من هذا الكلام أن الماتريديَّ يحيل نسبة الكذب لله تعالىٰ بلا احتمال لنقض هذا الحكم الكليّ.

وكذلك يدلُّ علىٰ ما ذكرناه قول الإمام أبي منصور: "وقوله تعالىٰ:

---

(١) تأويلات أهل السنة، تفسير القرآن العظيم للإمام أبي منصور الماتريدي السمرقندي الحنفي (٣٣٣هـ)، مؤسسة الرسالة ناشرون، ت. فاطمة يوسف الخمي، ط١ ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م. (١/ ٤٦٨)

﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام:١١٥] قيل: صدقا في الإنباء، وعدلا في الأحكام، **تمت أنباؤه بالصدق**، وأحكامه بالعدل، **حتىٰ يعرف كلُّ أحد صدقه أنبائه وعدلَ أحكامه**، وقيل: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام:١١٥] بالحجج والبراهين لما يعرِف كل من تأمل فيها، ونظر صدقَها وعدلَها أنها من الله.

وقوله تعالىٰ: ﴿لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ [الأنعام:١١٥] هذا تفسير التمام أنها تمَّت تماماً، **لا يرد عليها النقض ولا الجَور ولا الخلف**، ليست ككلمات الخلق أنها تبدَّل وتُنقضُ وتمنع، لما يكون فيها من النقصان والفساد، فإنها تُبدَّلُ وتنقضُ، ويعجزون عن وفاء ما وعدوا ويُمنَعون عن ذلك، فالله تعالىٰ يتعالىٰ عن أن يبدِّل كلماته أو يمنع عنه وفاء ما وعدَ وأنبأ، أو يجورَ في حكمه[١]".

يبين الإمام الماتريدي هنا أن الذي يمكن أن يوصف بالكذب فإن ذلك لأسباب لا يمكن تحققها لله تعالىٰ، وهذه الأسباب: أنهم يبدِّلون كلامهم لما يكون في كلامهم من نقص وبطلان وفساد، فينقضونه إذا تبين لهم ذلك، أو ينقضُ لهم عند تبين ذلك الفساد لغيرهم، وقد يكون سبب الكذب عجزهم عن أداء ما قالوه وحدَّثوا به لمناقضة غيرهم لهم، فيترتب المنع لهم من غيرهم عن أداء ما ذكروه.

فأسباب الكذب إذن بحسب هذا النصِّ:

١-**خلل داخلي في الكلام**، لقصور العلم وعدم إحاطة القائل. مما

(١) **تأويلات أهل السنة**، (٢/ ١٦٥).

يستلزم إمكان تبدله وتغيره إما منه أو من غيره.

وهذا السبب غير متوافر قطعا في كلام الله تعالىٰ، لأن علمه محيط غير قابل للجهل أصلاً. فلا يبدِّله الله تعالىٰ، ولا يمكن أن يغيره وينقضه غيره لاستحالة العلم بنقصانه لعدم وجودها.

٢-قصورٌ يجيئه من خارجه، أعني أن يعارَض المتكلم ويمنع عن أداء ما يحدِّث به ويخبرُ، وذلك لقصور قدرته وعجزه عن أداء ما وعدَ به وأخبر، أو لمعارضة غيره له، ومنعه من أداء ما يخبر به.

ومن الواضح أنَّ ذلك الخلل غير وارد أصلا في حق الله تعالىٰ، لأن قدرته عامة التعلق، ولا معارض له عن أداء ما يقوله ويخبر به، ولا تقصر قدرته عن أداء ما يعد به. فلا مجال للقول بأنه يبدله ويغيره أو ينقضه أو يعجز عنه.

وسيأتي سبب ثالث في كلام الماتريدي يوجب الكذب في الكلام والخبر، سننبه إليه قريباً.

وقال الإمام أبو منصور: "وقوله تعالىٰ: ﴿وَقَالُواْ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى صَدَقَنَا وَعْدَهُۥ﴾ [الزُّمَر:٧٤] لا شكَّ أنّ الله عز وجل إذا وعد صدقَ وعدَه، لكنَ معنىٰ قولهم: (الحمد لله الذي صدقنا وعدَه) الحمد لله الذي جعلنا مستحقين وعدَه، إذ وعد، لا شكَّ أنه يصدق، ولا قوة إلا بالله[1]".

الحمد هنا وإن كان في ظاهره متعلقا بصدق الله تعالىٰ، فقد يتوهم

---

(١) تأويلات أهل السنة، (٤/ ٣٢٦).

البعض أن الله تعالىٰ يقدر علىٰ أن يكون كاذباً، ولكنه لما اختار أن يكون صادقاً، صار للحمد هنا مجال، فيتوهم لضيق فهمه أن المؤمنين يحمدون الله تعالىٰ لاختياره أن يكون صادقا بدل أن يكون كاذباً، وهذا المعنىٰ لا يقول به إلا بعيد الفهم.

ولذلك يقرر الإمام الماتريديُّ أن المراد من الآية هنا ليس ما توهمه هؤلاء، بل إن الحمد لله تعالىٰ لأنه جعل المؤمنين مستحقين لما وعدَهم به، أما وعدُه في نفسه فهو صدق ولا يحتمل أن يكون كذباً قطُّ.

فالحاصل أن الشكر لله تعالىٰ وحمده يكون لأنه فعل ما وعدهم به، فهذا غير واجب عليه، وقد كان يمكن أن لا يفعله لهم، ولكن قد سبق وعده بأنه يفعله، وليس لما توهمه أولئك من تجويز الكذب عليه واختياره الصدق بدله.

ومما يدلُّ علىٰ ذلك ما قال الإمام الطبري في تفسيره: "﴿وَقَالُواْ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى صَدَقَنَا وَعْدَهُۥ﴾[الزُّمَر:٧٤] يقول: وقال الذين سيقوا زمرا ودخلوها: الشكر خالص لله الذي صدقنا وعده، الذي كان وعَدناه في الدنيا علىٰ طاعته، فحققه بإنجازه لنا اليوم، ﴿وَأَوْرَثَنَا ٱلْأَرْضَ﴾[الزُّمَر:٧٤] يقول: وجعل أرض الجنة التي كانت لأهل النار لو كانوا أطاعوا الله في الدنيا، فدخلوها، ميراثا لنا عنهم".

وكذلك ما قاله النسفيُّ: "﴿وَقَالُواْ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى صَدَقَنَا وَعْدَهُۥ﴾[الزُّمَر:٧٤] أنجزنا ما وعدنا في الدنيا من نعيم العقبىٰ ﴿وَأَوْرَثَنَا ٱلْأَرْضَ﴾[الزُّمَر:٧٤] أرض الجنة وقد أورثوها أي: ملكوها جعلوا ملوكها وأطلق تصرفهم فيها كما

يشاؤون تشبيها بحال الوارث وتصرفه فيما يرثه واتساعه فيه، ﴿نَتَبَوَّأُ﴾[الزُّمَر:٧٤] حالا ﴿مِنَ ٱلْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَآءُ﴾[الزُّمَر:٧٤] أي يكون لكل واحد منهم جنة لا توصف سعة وزيادة على الحاجة".

وقال البيضاويُّ: "﴿وَهُدُوٓاْ إِلَى ٱلطَّيِّبِ مِنَ ٱلْقَوْلِ﴾[الحج:٢٤] وهو قولهم ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى صَدَقَنَا وَعْدَهُۥ﴾[الزُّمَر:٧٤] أو كلمة التوحيد، ﴿وَهُدُوٓاْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْحَمِيدِ﴾[الحج:٢٤] المحمود نفسه أو عاقبته وهو الجنة، أو الحق أو المستحق لذاته الحمد وهو الله سبحانه وتعالى وصراطه الإسلام"، وقال رحمه الله: "﴿وَقَالُواْ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى صَدَقَنَا وَعْدَهُۥ﴾ [الزُّمَر:٧٤] بالبعث والثواب".

وهذا مما يبين أنَّ أصول التوحيد قد تكون موجهة للمفسِّر في تفسيره، وهذا وإن كان جليا شائعا عند المتقدمين من أئمة المسلمين، إلا أننا في هذا العصر الكئيب صرنا بحاجة إلى بيان البينات والاستدلال على البديهيات. فكثير من المعاصرين يذمون المفسرين الذين يوجهون الآيات بحسب ما يليق بالله تعالى من معتقدات، ويزعمون أن ذلك يرجع لتحكم المتكلمين بنصوص الكتاب والسنة، وما ذلك إلا لجهلهم، وخيبتهم.

وقال الإمام أبو منصور: "﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُواْ وَنَتَجَاوَزُ عَن سَيِّـَٔاتِهِمْ﴾[الأحقاف:١٦] كان لهم أعمال حسنات وسيئات، وأخبر أنه يتقبل عنهم حسناتهم، ويجزيهم جزاءها، ويتجاوز عن سيئاتهم ويكفِّرها، ولا يجزيهم جزاءها فضلا منه ورحمة، والمراد من الأحسن الحسنُ، ويجوز ذلك في اللغة.

وقوله تعالى ﴿وَعْدَ ٱلصِّدْقِ ٱلَّذِى كَانُواْ يُوعَدُونَ﴾ [الأحقاف:١٦] أي ذلك الذي

أخبرَ، وذكر أنه يفعل لهم، هو وعد الصدق الذي يفي لهم، وهو قادر علىٰ وفاء ما وعدَ.

ومن يكون منه الخلف في الوعد في الشاهد إنما يكون لأحد وجوه ثلاثة: إما لعجزٍ يمنعه عن وفاء ما وعد، وإما لجهل وبدوٍ يبدو له، فيرجع عن ذلك، وإما لحاجة.

والله عز وجلَّ يتعالىٰ عن ذلك كله للقدرة الذاتية والغنىٰ الذاتيِّ والعلم الأزليِّ. والله الموفق[1]".

إذن هذه هي أسباب الكذب في الشاهد:

١-عجز عن الوفاء بما وعد وأخبر.

٢-لجهل وبدو ما لم يكن بادياً له.

٣-حاجة تستوجب منه الرجوع عما وعد وأخبرَ.

وقد سبق بيان الأولين، وأما الثالث فمن الواضح أنه محال في حق الله تعالىٰ، وممتنع لأنه لا يحتاج لأمر من الأمور، فلا يمكن أن يكون هذا المعنىٰ سببا لكذب الله تعالىٰ. وقد بين الإمام الماتريديُّ بطلان هذه الأسباب كلها في حق الله تعالىٰ في عبارته الأخيرة. فالقدرة الذاتية تحقق لله تعالىٰ ما أخبر به، والغنىٰ الذاتي يحيل احتياجه تعالىٰ لأمر من الأمور بحيث يتصور أن يغير وعدَه لأجله، وعلمه الأزلي المحيط بالأشياء كلها علىٰ وجهها يحيل أن يكون منه الكذب بسبب لحوق النقص في الخبر

(١) تأويلات أهل السنة، (٤/ ٤٩٠).

والمخالفة للواقع.

فإذا استحالت الأسباب الموجبة للكذب في حق الله تعالىٰ، فلا يبقىٰ داعٍ للقول بإمكان الكذب عليه جلَّ شأنه.

الحسن نوعان متغير وثابت

للإمام الماتريدي طريقة في بيان استحالة الكذب علىٰ الله تعالىٰ، من حيث إن الكذب قبيح عقلاً، والصدق حسن عقلاً، وأن الحسن العقلي نوعان الأول لا يتغير والثاني متغير إما لتغير مقدمته أو للحال أو للعاقبة، والكذب مما قبحه العقلي غير متغير ولا يمكن زواله في ذاته، فلا يمكن إذن أن ينسب إلىٰ الله تعالىٰ.

قال الإمام الماتريدي: "وزعم من أنكر الرسل بما لا يأمر الحكيم بما يقبح في العقل، إذ لو جاز مجيء الخبر بمثله لجاز ذلك في إباحة الجور والكذب.

فأجيب بأنّ ما حسنه العقل وقبحه نوعان:

أحدهما: **لا يتغير، نحو شكر المنعم وقبح الكذب.**

والثاني: **هو الذي يحسنه العقل للعاقبة أو للمقدمة أو للحال**، نحو ما يحسن في العقل تأديب المنهمك في الفساد علىٰ وجه الانتقام، فجائز ورود الشرع بمثله، وعلىٰ ذلك أمر الذبائح، ولو قدر الإباحة فيه، بما كان كل حي يموت، والذبح أرْوح إليه وأيسر عليه، فيكون بمعنىٰ الأشياء المباحة.

والثاني: أن العدل في الجملة حسن والجور في الجملة قبيح، لكن من الأشياء ما يظهر قبحه بالنهي وحسنه بالأمر، وذلك نحو تقلب أحوال المرء

وانتقاله، وعلىٰ ذلك ذبح الحيوان، إذ جاءت به الرسل، وهم لا يأتون إلا بالعدل، وعلىٰ ذلك أمر الثنوية بما أجازوا للنور وضرر الظلمة لما رأىٰ من المصلحة[1]"

فالشرائع إنما تأتي موافقة للحسن والقبيح العقليِّ، ولا يمكن أن تأتي بما يغاير ذلك، أما ما كان متغيرا لسبب من الأسباب المذكورة، فقد يتغير بالشريعة، وهذا لا يستلزم الكذب لأنه لا ثبوت له في ذاته.

ويفهم من ذلك أن الحكم الشرعيَّ علىٰ الشيء إنما يكون بحسبه في نفسه، فإن كان لا يمكن إلا أن يكون علىٰ حال واحدة، فلا تأتي الشريعة بما يخالف هذا الحال، وما احتمل أحوالاً فلا مانع من تغير الحكم الشرعي فيه.

الحسن والقبح إما للذات أو للطبع

الحسن والقبح كما يوضح الإمام الماتريدي قد يكونان ثابتين لنظر العقل نظراً محضا لذاتهما، وما كان كذلك فلا يتغير، وقد يكونان عارضين علىٰ الشيء، بملاحظة أمر خارج عنهما كطبع الإنسان، فما كان قبيحا أو حسناً للطبع، فقبحه ليس عقليا محضاً، فيجوز تغيره، بتغير ما عرض لأجله، وأما ما كان قبحه عقليا، فلا يجوز تغيره وتبدله، وقال الماتريديُّ: **"وأيضا إن كل شيء حسنه العقل فهو لا يقبح بحال، وكذلك القبيح من**

---

(١) **كتاب التوحيد**، للإمام أبي منصور محمد بن محمد بم محمود الماتريدي السمرقندي، ت. د. بكر طوبال أوغلي، د. محمد آروشي. دار صادر، مكتبة الإرشاد. ص٢٧٣-٢٧٤.

العقل. وكل شيء قبح لنفار الطبع فإنما هو كذلك بما يتوهم حلوله في جوهر المتوهم فينفِرُ طبعُه لألمه. ثم قد يجوز أن يذهب ذلك بالاعتياد نحو القصابين والذين اعتادوا القتال، فثبت أن النهي عنه طبيعي لا عقليٌّ، فتغيُّر ذلك من العادة"[1].

وقال الإمام الماتريديُّ: "ثم الأصل الذي يجعل الفعل في الشاهد سفها أحد أمرين:

إما تعدي الملك لا بإذن من له الملك لذلك الفعل، أو لما فيه ركوب نهي ومخالفة الأمر ممن له الأمر والنهي وكل ذلك عن الله جل ثناؤه منفي ثبت أنه يتعالىٰ عن احتمال لحوق هذا الوصف فعله ولا قوة إلا بالله.

وليس ذلك كالكذب لأنه لا يصلح بحال أن يكون كالفعل الذي ينقسم علىٰ الحكمة والسفه والعدل والجور، وهذا من حيث الجملة لا انقلاب له ومن حيث الوقوع في شيء علىٰ الإشارة إليه ممكن فيه الأمران باختلاف الأحوال والأسباب، لذلك لزم وصف الله تعالىٰ في الجملة بالتعالي عن فعل السفه والجور، وفي الإشارة أيضا، لكن لا يجوز أن يوصف فيما ظهر فعله بالسفه والجور، بما لا يبلغه علم البشر، ولا يدركه عقل ولا قوة إلا بالله.

ثم جملة ما به يعلم فساد الوصف بالجور والسفه والكذب وجهان:

أحدهما: **قبح ذلك في العقول بالبديهة والفكر جميعا حتىٰ لا يزداد عند التأمل والبحث عنه إلا قبحا**، ولا عند طول النظر فيه إلا فحشا، وليس

---

(١) كتاب التوحيد، ص٢٧٥.

ذلك كالقبيح بالطبع، إن ذلك قد يصير حسنا بالاعتياد وطول الصحبة، كالذبح وأنواع ذلك. وكذلك نجد جواهر الدواب والسباع والطيور مستوحشة عن الناس بالطباع، نافرة عما يراد بها من أنواع المكاسب والأعمال، ثم تخرج عنها بالرياضة والتعليم حتىٰ تألف بالذي كان تنفر عنه، ويصير ذلك له كأنه الطباع المجبول.

ولا يكون الذي قبح بالعقل بهذا الوصف أبدا، بل يزداد علىٰ طول النظر في شأنه.

ثم علىٰ ذلك من احتمل فعله ذلك لا يوثق لوعده ولا يخاف وعيده، ولا يرغب في خبره ولا يؤمن شره، ومن ذا شأنه وعمله فمحال احتمال إضافة مثله إلىٰ العليم الحكيم بذاته الغني بنفسه، مع الوصف بأن لا يخفىٰ عليه شيء، ولا يصعب عليه أمر فيما أراد، **بل علىٰ قول المعتزلة لا يؤمن منه هذا**، إذ قد تخرج أكثر الأشياء عن إرادته، ويوجد ما لا يريده في سلطانه فيه بلا سلطان له في الإخراج عنه إذ لم يرده؛ ويريد زيادة سلطانه ويتولىٰ ذلك أن يكون، فيُمنع عن ذلك، نحو ما يريد أن يكون جميع خلقه مطيعين ويكون له في سلطانه وملكه الطاعة لا المعاصي فلا يكون.

ثم قد كان وعد لقوم مددا لأعمارهم، وهو المبقىٰ لهم إليها، وكان في وعده أن يرزقهم إلىٰ تلك المدد أنواع الرزق ويسوق إليهم أنواع الخيرات، فيأتىٰ خلق من خلائقه فيقتلوهم قبل مضىٰ المدة، فيمنعه عن إنجاز ما وُعِدوا الوفاء بالفعل الذي أخبرهم أن يفعله من إبقاء حياتهم إلىٰ تلك المدة. **وفي ذلك إيجاب الحاجة ولحوق الكذب اللذين يحققان السفه والجور، مع تحقيقهم له القدرة علىٰ الظلم والجور والسفه والكذب وكل**

فعل لو كان لأسقط الربوبية وأزال الإلهية، فأدخلوا إلهيته وربوبيته تحت القدرة والتدبير.

فمتىٰ يكون مع مثله أمن البقاء ومع حاله سكون القلب بالوفاء بالذي وعد. ولا قوة إلا بالله. مع ما كان موصوفا بالجود والكرم والعفو والإحسان، وفي الفعل بالوصف الذي ذكرنا زواله. جل عن ذلك وتعالىٰ.

والوجه الثاني: **أن الذي يدعو إلىٰ تلك الأفعال ويبعث عليها الحاجة والجهل**. وقد ثبت تعاليه عن الأمرين، إذ هما يسقطان الربوبية ويزيلان التدبير، وفي وجود العالم علىٰ ما هو عليه من دلالة غنىٰ صاحبه وعلمه بإعطاء كل شيء حقه دليل إحالة هذا الوصف، لذلك بطل أن يوصف في شيء من فعله بذلك. ولا قوة إلا بالله[1]".

وقال الإمام الماتريديُّ: "وقال الله جل ثناؤه: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٨٥﴾ [ص:٨٥] فنقول لهم: أراد الله عز وجل أن يفي بما وعد هنا، أو أراد أن يكذب وعده ويبطل وعيده؟ **فإن قالوا بالثاني أعظموا القول ووصفوه بإرادة السفه والكذب وكفىٰ بهذا القول خزيا**. وإن قالوا: أراد أن يفي به. قيل: أراد أن يفي به وهو يريد أن يطيعوه -فيفي وهم يطيعون له- أو يعصون؟ فإن قال بالأول فهو جوراً أراد، لأنه فعله جور، فإرادة كونه إرادة فعل الجور أن يكون له فعلا وقال الله تعالىٰ: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا

---

(١) **كتاب التوحيد**، طبعة دار صادر المذكورة سابقا، ص٢٩٨-٢٩٩.

وانظر: **التوحيد**، أبو منصور الماتريدي دار الجامعات المصرية - الإسكندرية، ت: د. فتح الله خليف. ص٢١٨-٢٢٠.

لِلْعِبَادِ﴾[غافر:٣١]، وإن قالوا بالثاني أذعنوا للحق وقالوا بالعدل، ولا قوة إلا بالله[1]".

ولما ألزم الإمام الماتريدي الكعبيَّ المعتزليَّ أن يعتقد أنَّ قول المسلمين (ما شاء الله كان) معناه أي: "لو شاء لكفر وكذب" قال الإمام الماتريديُّ تشنيعاً: "**وهذا التأويل مما لا يرضىٰ به مجنون أن يوجِّه إليه قوله، فكيف جملة المسلمين**[2]".

وهذا يستلزم أن الماتريديَّ يقطع أنَّ الكذب لا يصحُّ أن يكون مراداً من الله تعالىٰ، لأنه محال عقلاً عليه، والمحال لا يكون مراداً.

---

(١) كتاب التوحيد، ص٣٧٩. وانظر طبعة د. خليف ص٢٩٠.

(٢) كتاب التوحيد، ص٣٨٣.

الخلاصة

نستخلص مما ذكرناه رأي الإمام الماتريديّ في هذه المسألة، كما يأتي:

الكذب مما يستحيل عقلا نسبته إلىٰ الله تعالىٰ، وقبحه العقليُّ ذاتي له، لا يمكن تغيره، ولا يحتمل ذلك في العقل، وهو مما إذا تأمل العقل فيه ازداد عنده قبحا كلما تعمق في تأمله.

ودواعي الكذب في الشاهد: إما جهل، أو حاجة أو قصور قدرة، وكل ذلك مما يتنزه الله تعالىٰ عنه.

فيستحيل أن يوصف بالقدرة علىٰ الكذب لأجل ذلك كله.

الفصل الثالث

كلام الإمام الرازي
في مسألة الكذب

تكلم الإمام الرازي في إحالة الكذب علىٰ الله تعالىٰ، في عدة كتب، وسوف ننقل بعض أهم النصوص التي له في ذلك، عازفين عن الاستقصاء التامّ لكلامه تجنباً للتطويل، واقتصارا علىٰ القدر الكافي.

أولاً: كتاب [المحصَّل] وما كُتِبَ عليه

يحتج الإمام الرازي علىٰ منع الكذب، واستحالته بدليلين:

الأول: مرجعه إلىٰ أن الكذب نقص، والنقص محال علىٰ الله تعالىٰ.

الثاني: أنَّ الكذب لو جاز لكان قديما، واستحال نقيضه وهو الصدق، ولكن الصدق جائز عقلا علىٰ الله تعالىٰ، وكل جائز له فهو واجب له، لأنه كمال محض، كما تنص عليه القاعدة الكلامية المشهورة. فينتج من ذلك أنَّ الكذب محال.

وهذا الدليل، قريب مما نصَّ عليه الأشعري كما رأينا، فقد قال: إنَّ الكذب محال لأن الله تعالىٰ متصف بالصدق في كلامه، والمتصف بالشيء يستحيل أن يتصف بنقيضه أو ضده.

وهذا واضح الدلالة علىٰ الصدق في الكلام النفسي، ولكن ما الدليل

علىٰ الصدق في الكلام اللفظي الدالّ علىٰ النفسيّ؟ هذا هو السؤال الذي أورده الرازي علىٰ لسان المعتزلة، ثم أجاب عنه بأنه إلزام وارد علىٰ المعتزلة لأنهم يجيزون الظواهر المخالفة للحق في القرآن. وهذا يستلزم تجويز الكذب فيها بناء علىٰ مذهبكم. وعندئذ، فلا يخلو الأمر أن يكون دليلنا ودليلكم باطلا، أو يكون إيرادكم غير وارد علينا، وبطلان الدليلين بعيد، إذ يستلزم ذلك عدم كون الحق مدرَكا للبشر في أصل من أصول الدين، ولا سيما أصل خطير الشأن كهذا، إذ يتوقف عليه تثبيت أصول عظيمة. إذن يلزم أن يكون الإيراد باطلا، وحينئذ نقول لكم: جوابكم عن الإيراد الموجه عليكم فيه، هو عين جوابنا. وعندئذ لا يلزمنا تجويز الكذب علىٰ الله تعالىٰ في الكلام اللفظي، ولا يلزمكم أنتم أيضا ذلك.

ولكن هذه الطريقة لا تتمُّ له إلا إذا كان جواب المعتزلة تاما علىٰ أصول لا يخالفهم فيها الأشاعرة، كما لا يخفىٰ.

قال الإمام الرازي في المحصَّل: "مسألة: خبر الله تعالىٰ صدقٌ، لأن الكذب نقصٌ، وهو علىٰ الله تعالىٰ محال، ولأنه لو كان كاذبا لكان كاذبا بكذب قديم، ولو كان كاذبا كذلك لاستحال منه الصدق، لكن التالي محال، لأن كل من علم شيئا صح منه أن يخبر في نفسه خبراً صدقاً، وذلك معلوم بالضرورة.

لا يقال: هب أن ما ذكرتموه يدلُّ علىٰ أن ذلك الخبر القديم صدق، لكنه لا يدلُّ علىٰ كون هذه الآيات صدقاً. لأنا نقول للمعتزلة: هذا أيضاً لازم عليكم، لأنكم جوزتم الحذف والإضمار لحكمة لا نطلع عليها،

وتجويز ذلك يرفع الوثوق عن هذه الظواهر[1]".

وقد وضح العلامة الكاتبي في **المفصَّل شرح المحصَّل** ما قرره الرازي فقال: "قال: (خبر الله تعالىٰ صدق إلىٰ آخره)

أقول: الدليل علىٰ أن خبر الله تعالىٰ صدق هو أن الكذب نقص في حق قائله، ولا شيء من الأقوال التي هي نقص في حق قائلها بجائز علىٰ الله تعالىٰ، ينتج: الكذب غير جائز علىٰ الله تعالىٰ. والمقدمتان ظاهرتا الصدق. ولأنه لو كان الله تعالىٰ كاذباً بكذب قديم امتنع عليه الصدق لامتناع عدم القديم، ينتج لو كان الله تعالىٰ كاذبا لامتنع عليه الصدق، لكن التالي باطل، لأنه تعالىٰ عالم بجميع الأشياء لما بيناه، وكل من كان عالما بشيء صحَّ منه أن يخبر نفسه خبرا صادقاً، وذلك معلوم بالضرورة، ينتج أن الله تعالىٰ يصح أن يخبر عما هو معلوم منه خبرا صادقا.

(قال: لا يقال: هب أن ما ذكرته يدل علىٰ أنَّ ذلك الخبر صدق، لكنه لا يدلُّ علىٰ كون هذه الألفاظ صدقاً)

أقول: توجيه هذا السؤال أنْ يقال بعد تسليم ما ذكرتم من الدليل: إن ادعيت أنه يدلُّ علىٰ ذلك القديم القائم بذاته تعالىٰ فهو صدق، وإن ادعيت أنه يدلُّ علىٰ كون هذه الألفاظ صدقا، فممنوع، وعدم دلالته علىٰ هذا ظاهر.

قال: (لأنا نقول للمعتزلة: هذا لازم عليكم إلىٰ آخره)

---

(١) المحصل، للإمام الرازي مع تلخيص المحصَّل للنصير الطوسي، دار الأضواء، ط١- ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.ص٣١٠.

أقول: توجيه هذا الجواب أن يقال: أنه ندعي دلالة ما ذكرنا من الدليل علىٰ أن ذلك الخبر القديم صدق، وأما هذه الألفاظ فلا ندعي كونها صادقة بهذا الدليل، ولا يلزم من عدم دلالة هذا الدليل علىٰ صدقها جواز أن لا تكون صادقة، **فإنَّ عدم وجدان دليل معين علىٰ الشيء، لا يقتضي عدمه، وإن سلمنا جواز أن لا تكون صادقة**، لكن ذلك لازم عليكم أيضا لأنكم تجوزون الحذف والإضمار في كلام الله تعالىٰ لحكمة لا نطلع عليها، وإذا كان كذلك جاز أن يكون المراد من هذه الألفاظ غير ما نفهمه منها، وعلىٰ هذا التقدير لا يبقىٰ الوثوق بشيء من هذه الظواهر. وإذا كان هذا لازما عليكم أيضا فجوابكم عنه هو بعينه جوابنا[1]".

نرىٰ أن الإمام الكاتبي يقرر هنا تجويز ألا تكون هذه العبارات المؤلفة المنزلة علىٰ النبي ﷺ صادقة، وهذا لا يمكن أن يبنىٰ إلا علىٰ عدم وجود تلازم عقليّ بين العبارات وبين المعنىٰ النفسي، فإن قيل بالتلازم العقليّ بطل هذا القول، أعني بطل القول بتجويز الكذب علىٰ الكلام اللفظي.

ومن البين أن تجويز ذلك قد يبنىٰ علىٰ ملاحظة أنَّ الربط بين وجود الكلام اللفظيّ وصدق الكلام النفسيّ عادي، لا عقليّ. وهذا فيه ما فيه، فإنا إن قلنا: إن الكلام اللفظيّ دالٌّ علىٰ صدق الرسول عليه السلام لإعجازه، فدلالته علىٰ صدق النبي عليه السلام تكون بخرق العادة، ودلالة خرق العادة علىٰ الصدق إما أن تكون عقلية أو عادية، فإن كانت عادية،

---

(١) **المفصل في شرح المحصَّل**، للإمام علي بن عمر بن علي القزويني الكاتبيّ، مخطوط، ص رقم٣٩٥-٣٩٦.

جاز تخلفها عقلاً، وبطل القطع العقليُّ علىٰ الصدق لأجلها، وإن كانت عقلية صح الاستدلال بها.

وعلىٰ القول بأن الدلالة عادية، فقد يجوز أن يقال: إن دلالتها العادية تجعلنا نقطع بوجود الصدق عند وجود الخبر اللفظيّ، وهذا كاف للقطع بالصدق، وأما الاحتمال المفروض للكذب، وإن أجازه العقل بالنظر لما ذكرناه، إلا أنه غير حاصل قطعا، لحصول القطع بالصدق. وهذا كافٍ لدرء تهمة الكذب. وعليه فإن هذا يكون المراد بأن الدلالة عادية.

ولكن قد يبنىٰ الاستدلال علىٰ وجه آخر، لا بالنظر إلىٰ وجود اللفظيِّ وتبعية وجود التصديق له، ولكن بالنظر إلىٰ كون اللفظي دليلاً، وإن كان دليلا، فكونه دالا علىٰ ما هو دليل عليه ليس أمرا جعليا، وإلا بطل كونه دليلاً في نفسه، فبالنظر إلىٰ هذه الجهة، يكون التلازم بين اللفظي من جهة كونه دليلا وبين المدلول وهو الصدق للمعنىٰ النفسي عقلياً لا انفكاك له.

ولا يخفىٰ أننا لا نتكلم علىٰ وجود الصدق في النفس، فإن الترتب بين الدليل اللفظي وبين هذا الأمر، لا شك في عاديته، خصوصا عند الأشعريِّ، ولكن الكلام علىٰ التلازم بين الدليل والمدلول لا بين الدليل ووجود المدلول وحصوله وتحققه.

اعتراض الطوسي والجواب عنه

وعلق عليه **الطوسي** فقال معترضا كعادته: "الحكم بأنَّ الكذب نقصٌ إن كان عقليا كان قولاً بحسن الأشياء وقبحها عقلاً، وإن كان سمعياً لزم الدور، وقوله: (لو كان كاذبا بكذب قديم...لاستحال منه الصدق) مبنيٌّ

علىٰ أن الكلام القديم هو عين الخبر، ومع ذلك فهو خبر واحد لا غير، ولم يصح كل واحد منهما، وما قال علىٰ المعتزلة ليس بوارد عليهم، لأنهم يقولون: هداية المكلفين وإزاحة عللهم واجبان علىٰ الله تعالىٰ، وعلىٰ تقدير تجويز ما يرفع الوثوق عن كلامه تعالىٰ يقع الإخلال بالواجب، وهو محال، فهم لا يجوِّزون الحذف والإضمار المقتضيين لحيرة المكلفين في تكاليفهم. فهذا ما علىٰ كلامه.

والأولىٰ أن يثبت ذلك بإجماع جميع العقلاء، وإن كانوا مختلفين في تعليله[1]".

ولنا علىٰ كلام الطوسي تعليقٌ:

لقد بينا المراد بالنقص، وأنّ هذا النقص ليس المراد به في أفعال الله تعالىٰ بل في صفاته، وصفات الله تعالىٰ كمالات، ولا يصحح العقل اتصافه بالنقص فيها. وما نحن فيه كذلك. فلا يرد الإلزام بالحسن والقبح العقليين، كما ترىٰ، لأن هذه في الأفعال.

وسيأتي قريباً كلام مهمٌّ في الإلزام بعقلية الحسن والقبح، وما يقال فيه.

وقد يقال: إن الكلام اللفظي فعل، لا صفة، فالجواب: إنه وإن كان فعلاً، إلا إنه دالٌّ دلالة عقلية علىٰ الصدق للنفسي، فيستحيل أن يقع من حيث كونه دليلا دالا علىٰ الكذب، لأن هذا يؤدي إلىٰ الاستحالة كما هو

---

(١) **المحصل مع تلخيص المحصل**، المرجع السابق، ص٣١٠-٣١١. وما ذكره الطوسي من الطريق الأولىٰ، ذكره الإمام الرازي أيضا في المحصول.

ظاهر. فإن وقع دليلا فلا يقع إلا دالا علىٰ الصدق لا الكذب.

وما قاله الطوسي بأن الأحسن الاستدلال علىٰ صدق الكلام الإلهي بالإجماع، فقد ذكره الإمام الرازي أيضـًا في المحصول، وسيأتي في موضعه. ويفهم منه أن الاستدلال بالإجماع ههنا لا يستلزم المصادرة علىٰ المطلوب، وأنه يحسن الاستدلال بالإجماع في بعض مطالب أصول الدين، وإن أنكر ذلك بعضهم.

مسألة الحسن والقبح العقليين

وبعد أن عرف الإمام الرازي الحسنَ والقبح بقوله: "الحسن والقبح قد يراد بهما ملاءمة الطبع ومنافرته، وكون الشيء صفة كمال أو نقصان، وهما بهذين المعنيين عقليان، وقد يراد بهما كونه موجبًا للثواب والعقاب والمدح والذمّ، وهو بهذا المعنىٰ شرعيٌّ عندنا خلافا للمعتزلة[1]".

قال في أثناء سرد أدلة أهل السنة علىٰ مذهبهم: "الثالث: أنَّ الكذب يحسن إذا تضمن تخليص نبيٍّ من ظالم.

لا يقال: الحسن هناك التعريض (التورية) لا الكذب.

أو نقول: الكذب يقتضي[2] القبح لكنه قد يتخلف الأثر عن المقتضي لمانعٍ[3]".

---

(١) المحصَّل، ص٣٣٩.

(٢) كذا في المفصل في شرح المحصل، وما في المطبوع: "الكذبية تقتضي...الخ".

(٣) هذا القول القيل والذي قبله أجوبة مقترحة علىٰ لسان المخالفين، كالمعتزلة. ثم أجاب عنهما الإمام الرازي، بقوله لأنا نجيب.

لأنا نجيب:

عن الأول: بأنه على هذا التقدير لا يبقى كذب في العالم، لأنه لا كذب إلا ومتى أضمر فيه شيء صار صدقاً.

وعن الثاني: أنه حينئذ لا يمكننا القطعُ بقبح شيء من الكذب، لاحتمال أن يتخلف الحكم هناك لقيام مانع لا يطلع عليه أحد[1]".

وشرحه العلامة الكاتبي فقال: "الثالث: أن الكذب لو كان قبيحاً لوصفٍ لازم، لما حسن أصلاً لامتناع أن يكون القبيح الذي قبحه معلل بوصف لازم له حسناً، لكن التالي باطل، لأن الكذب قد يكون حسناً، وذلك إذا تضمن إنجاء النبي عليه السلام عن الظالم، كما إذا اختبأ النبي عليه السلام عن ظالم يريد قتله في دار إنسان، فإذا استخبر الظالم صاحبَ الدار عن مكان النبي عليه السلام وعلم صاحب الدار أنه لو أخبره، أقدم على قتله لا محالة، فالعقلاء ههنا يحكمون بقبح ذلك الصدق، وحسن ذلك الكذب.

قوله: (لا يقال: الحسن هناك التعريض لا الكذب)، إشارةٌ إلى منع انتفاء التالي، مع ذكر المستند، وتوجيهه أن يقال: لا نسلم حسن الكذب في تلك الصورة، بل الحسن فيها التعريض، وهو يغني عن الكذب، فإنه إذا سأل الظالم صاحب الدار هل دخل الرسول في هذه الدار أم لا؟ فله أن يقول: ما دخلها، ويعني به رسول فلان، وهذا الكلام مما يلزمكم الاعتراف به، لأن الكذب حرام بالإجماع، ولقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ

---

(١) المحصَّل، ص٣٤٠.

كَذَّابٌ ﴿٢٨﴾ [غافر:٢٨].

وقوله (أو نقول: الكذب يقتضي القبح، لكنه قد يتخلف الأثر عن المقتضي لمانع)، إشارة إلىٰ منع الشرطية القائلة بأن الكذب لو كان قبيحا لِوَصْفٍ لازم له لما حسُنَ أصلا، مع ذكر المستند، وتوجيهه أن يقال: لا نسلم صدق ما ذكرتم من الشرطية، وإنما يصدق أن لو لم يكن هناك مانع يمنع من ترتب القبح علىٰ ذلك الكذب، وهو ممنوع، فإن الكذب وإن كان موجباً للقبح، لكن يتخلف عنه القبح في بعض الأمور لمانع موجود في تلك الصورة.

قوله: (لأنا نجيب عن الأول بأنه علىٰ هذا التقدير لا يبقىٰ كذب في العالم...إلىٰ آخره)، إشارة إلىٰ جواب هذين المنْعَيْنِ:

أما جواب المنْعِ الأول، فتوجيهه أن يقال: الحكم علىٰ الشيء بالإنجاء إلىٰ حيث لا يكون التعريض كافياً، إما أن يكون ممكنا أو لا يكون، والثاني محال، وإلا لزم أن لا يمكن الحكم علىٰ شيء من الأخبار بكونه كذباً، إذ لا كلام إلا وممكن أن نضمر فيه من الحذف والزيادة ما يصير به صدقاً، ويلزم أيضا أن لا يمكن التعويل علىٰ شيء من ظواهر أخبار الله تعالىٰ ورسوله، إلا ويحسن منه أن يذكره لغرض آخر سوىٰ ما أشعر به ظاهره، وإن لم ينبهنا علىٰ أن المراد غير ظاهره، وكل ذلك باطل.

ولما بطل هذا القسم تعين الأول، فنحن نفرض الكلام في تلك الصورة، وحينئذ يتعين أن يكذب صاحب الدار حتىٰ يحصل به إنجاء النبي عن ذلك الظالم.

أما جواب المنع الثاني فتوجيهه أن يقال: التخلف عن العلة التامة إما أن لا يكون ممكنا، أو يكون، والثاني محال، وإلا لما أمكننا القطع بقبح شيء من الأقوال الكاذبة، لاحتمال أن يقال: تخلف الحكم هناك لقيام مانع خفي لا يطلع عليه أحد.

ولما بطل هذا القسم تعين القسم الأول، وحينئذ لو كان الكذب قبيحا لأمر لازم له لما حسن أصلا، وإلا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة، وإنه محال حينئذ[1]".

وعلق عليه الطوسي راداً علىٰ إلزامه المعتزلة بما ألزمهم به، فقال: "وعلىٰ الدليل الثالث، وهو تحسين الكذب المتضمن لإنجاء النبيّ، إنّ عندهم إذا تعارض قبيحان، حكم العقل بوجوب العمل بأضعفهما قبحاً مع الشعور بقبح الأقوىٰ، كما يختار العاقل آلة الفصد والكيّ عند رجاء الصحة بسببهما. وههنا ترك إنجاء النبي مع القدرة عليه قبيح، والكذب قبيح، لكنَّ الأول أقبحُ، فيجب العمل بالأول مع الشعور بقبح الثاني، ويلجؤون إلىٰ التعريض كيلا يرتكبوا فعل القبيح الذي يضطرون إليه، ولا يلزم من ذلك عدم القطع بقبح الكذب، لأنّ العقل هو الحاكم بالقطع ولا يندفع حكمه بتجويز احتمال التخلف، كما مرَّ في الأحكام العقلية الضرورية، وإنها لا تنثلم بالاحتمالات التي يذكرها السوفسطائيون.

---

(١) **المفصل شرح المحصَّل**، للعلامة الكاتبي، مخطوط، ص٤١٩-٤١٥. وتجده في الطبعة التي صدرت عن الأصلين للدراسات والنشر في مجلدين بعد كتابتي لهذا الكتاب بسنوات، ونقلي من المخطوط، في (٢/ ٤٩٤-٤٩٦).

وقوله: [علىٰ تقدير التعريض أو جواز وجود المانع من القبيح، لا يبقىٰ كذب في العالم] يجاب بأنّ تقدير وجودهما لا يوجب ارتفاع الكذب، وإنما يوجب لو وجب وقوع التعريض أو المانع في جميع الأحوال[1]".

يعني أنَّ الكذب يبقىٰ قبيحا حتىٰ في هذه الحالة، ولكن يلزم العاقل أن يرجح بينه وبين قبيح آخر وهو المساهمة في قتل الرسول عليه السلام، فيرجح العقل أقبحية قتل الرسول عليه السلام علىٰ الكذب، فيرتكب الكذب من باب ارتكاب أقل القبيحين، لا لأن الكذب انقلب حسنا في هذا الحالة. وسيأتي حكاية الكلنبوي لهذا الجواب في حاشيته علىٰ شرح الدواني علىٰ العضدية.

فالحاصل إذن أن المعتزلة لا يلزمهم انقلاب الكذب حسنا في هذه الحالة كما ألزمهم به الرازي.

وقول الطوسي أنهم يلجؤون إلىٰ التعريض لئلا يرتكبوا الكذب القبيح، ردَّ عليه الكاتبي فيما مضىٰ عندما سأل: هل هناك حالة يمكن تقديرها بحيث لا يمكن اللجوء إلىٰ التعريض في إنجاء الرسول عليه السلام من القتلة؟ القول بإحالتها وكفاية التعريض في كل الأحوال، مدافعة للعقول، فإن تجويز ذلك محكوم به عند العقل. وقد يضطر القاتل صاحبَ البيت إلىٰ الإجابة بصورة واضحة صريحة بحيث يضيق عليه وجوه التعريض، بل يحيله عليه، فيلجئه إلىٰ القول الصريح الذي لا يحتمل إلا أن يكون كذبا إن أراد صاحب البيت إنجاء الرسول المختبئ عنده. فكلام

(١) المحصَّل مع تعليقات الطوسي. ص٣٤١.

النصير الطوسي إذن هنا ليس سديداً.

وعلىٰ القول أن المعتزلة لا يسلمون ههنا انقلاب الكذب إلىٰ حسن، بل يصرون علىٰ الحكم عليه بالقبح، ولكنهم يرجحون بين قبيح شديد وقبيح أخف، لو فرضنا هذا الحال، فإن العوارض التي أحاطت بالكذب الذي هو في أصله ممنوع، رجحت تجويزه في هذا الظرف، فأصبح جائزاً، فارتكاب الكذب هنا في حالة الضرورة، إما أن يقال: إنه قبيح كحاله الأول في غير الضرورة والإلجاء، أو يقال: إنه لم يعد قبيحا، فإن قيل: إنه لم يعد قبيحا، حصل إلزام الرازي لهم. وإن قيل: إنه لم يزل قبيحا، فيقال لهم: لم قلتم: إنه قبيح ويثاب عليه فاعله، وهل يترتب الثواب للفاعل علىٰ فعل قبيح، هذا إذن خروج عن أصولكم التي تقولون بها.

فلا يعود أمامهم إلا التراجع عن كون القبح ذاتيا للكذب، والقول بأنه للعوارض والأحوال والاعتبارات التي تعرض عليه، وهذا يحقق كلام الإمام الرازي في إلزامهم كما لا يخفىٰ. فقد يكون الكذب أحيانا قبيحا، وقد يكون حسنا، فلا حكم له في ذاته. والقول بأن هذا الاعتبار الإلجائيَّ منع ترتب العقاب علىٰ ارتكاب الكذب، فذلك لا يستلزم ارتفاع حقيقة الكذب، فهذا القول الصادر من صاحب البيت لإنجاء النبي يكون حسنا مع كونه كذبا، فلحسنه يثاب عليه، فيلزم ترتب الثواب علىٰ القبيح الذاتي، وهذا قادح في قواعدهم. ثم مهما كانت الاعتبارات التي لأجلها أجزتم ترجيح ارتكاب الكذب، فهذه العوارض خارجية، فكيف أجزتم أن تصير أقوىٰ في إفادة الأحكام من الصفات الذاتية؟ أليس في ذلك ترجيحا للعارض علىٰ الذاتيِّ؟ فإن قلتم به، فقولوا إذن إن قبح الكذب ليس ذاتيا بل

اعتباريٌّ، وهو المطلوب.

وقد ناقش الشريف الجرجاني ومحشو المواقف هذه المسألة، فلننقل ما بينوه، قال في شرح المواقف: "الثاني من الوجهين وإنما ينتهض حجة علىٰ غير الجبائي(١): لو كان قبح الكذب ذاتيا أي لذاته أو لصفة لازمة لذاته لما تخلف القبح عنه لأن ما بالذات وكذا ما هو بواسطة لازم الذات لا يزول عن الذات وهو ظاهر. واللازم باطل فإنه أي الكذب قد يحسن إذا كان فيه عصمة دم نبي من ظالم بل يجب الكذب حينئذ لأنه دفع للظالم علىٰ المظلوم ويذم تاركه فيه قطعا فقد اتصف الكذب بغاية الحسن، وكذا يحسن بل يجب إذا كان فيه إنجاء متوعد بالقتل ظلما.

لا يقال: الحسن والواجب هو العصمة والإنجاء وقد يحصلان بدون الكذب إذ يمكن أن يأتي بصورة الخبر بلا قصد إلىٰ الإخبار أو يقصد بكلامه معنىٰ آخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذبا في نفس الأمر، ومن ثمة قيل: **إن في المعاريض لمندوحة عن الكذب**، وإذا لم يتعين الكذب للدفع كان الإتيان به قبيحا لا حسنا.

لأنا نقول: قد يضيق السائل عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض، ولو جوز حمل كلامه في مثل هذا المقام علىٰ عدم القصد بالكلية أو علىٰ قصد أي معنىٰ كان لم يحصل الجزم بالقصد في

---

(١) ولا ينتهض علىٰ الجبائي لأنه يقول إن الحسن والقبح للاعتبارات، لا للذات ولا للصفات، فقد قال: "ليس حسن الأفعال وقبحها لصفات حقيقية فيها، بل لوجوه اعتبارية وأوصاف إضافية تختلف باختلاف الاعتبار كما في لطمة اليتيم تأديبا وظلماً" [شرح المواقف مع الحواشي (٣/ ١٤٧)].

شيء من الأخبار ولا يكون شيء منها كذبا إذ لا كلام إلا ويمكن أن يقدر فيه من الحذف والزيادة ما يصير معه صادقاً، وإذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق لأنه إعانة للظالم علىٰ ظلمه فلا يكون حسن الصدق أيضا ذاتيا، وكذا الحال في سائر الأفعال[1]".

وعلق المولىٰ حسن جلبي علىٰ هذا الدليل فقال: "قيل عليه: الكذب في الصورة المذكورة باق علىٰ قبحه، لكن ترك إنجاء النبي عليه السلام أقبح منه، فيلزم ترك الأقبح إلىٰ القبيح، فالواجب الحسن هو الإنجاء لا الكذب، وأجيب: بأن الكذب لما تعين طريقاً إلىٰ الإنجاء الواجب كان حسناً البتة، وردَّ بأن هذا بعد تسليمه إنما يفيد حسن الكذب من جهة كونه طريقا إلىٰ الإنجاء، وهذا لا ينافي قبحه لذاته، لجواز اجتماع الجهتين، وأنت خبير بأن الحجة علىٰ غير الجبائي، وحسن الفعل عندهم وكذا قبحه إما لذاته أو لصفة لازمة له، فلا يجامع القبيح أصلا، واجتماع الحسن والكذب باعتبار الجهتين إنما يتأتىٰ علىٰ مذهب الجبائي، كما سيأتي إليه الإشارة[2]".

كلام الرازي المتعلق بالمسألة الذي ذكره في باب النبوات

قال الإمام الرازي حاكياً شبهة المخالفين في دلالة المعجزات

(١) **كتاب المواقف**، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت٧٥٦هـ)، الطبعة العثمانية في ثلاثة مجلدات، مع الحواشي، (٣/ ١٥٠). وانظر: طبعة دار الجيل - لبنان - بيروت - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ط١، ت: عبد الرحمن عميرة. (٣/ ٢٧٥)

(٢) شرح المواقف، حاشية المولىٰ حسن جلبي، طبعة عثمانية، (٣/ ١٥٠-١٥١).

والمنكرين للنبوات: "المقام الثالث[1]: سلَّمنا أنَّ الله تعالىٰ صدَّقه، لكن لِمَ قلتَ: إنَّ كل من صدقه الله فهو صادق، فإنَّ عندكم: [**الله تعالىٰ خالق الكفر والفواحش**]، فإذا لم يقبح ذلك من الله تعالىٰ، فلم لا يحسن منه أيضا تصديق الكاذب. وهذا السؤال الأخير مختصٌّ بنا دون المعتزلة[2]".

وقال العلامة الكاتبي في شرح المحصل: "المقام الثالث: سلمنا أن الله تعالىٰ صدقه، لكن لم قلتم بأن كل من صدقه الله تعالىٰ فهو صادق، فإن قلت: لو لم يكن صادقا لكان كاذبا، فتصديق الله تعالىٰ إياه يكون تصديقا للكاذب، وتصديق الكاذب كذب، والكذب علىٰ الله محال. قلنا: لا نسلم استحالة الكذب علىٰ الله تعالىٰ عندكم، فإنكم تجوزون كون الله تعالىٰ خالق الكفر وقبائح والفواحش، فإذا لم يقبح من الله تعالىٰ ذلك، فلم لا يحسن منه أيضا تصديق الكاذب.

وقوله: (وهذا السؤال الأخير مختص بنا دون المعتزلة)، لأن الكذب عندهم قبيح، والله تعالىٰ لا يفعل القبيح، وأما عند الأشعرية، فلما كان ذلك جائزا عليه، لكونه خالقا، وموجداً لكلِّ أفعال العباد، لا جرم توجه عليهم[3]".

ونحن نعلم أنّ الإمام الأشعريَّ أجاز أن يخلق الله تعالىٰ كلاما كذبا بشرط أن يكون مكتسباً لبعض المخلوقات، ولم يجز أن يخلقه منسوبا إليه

---

(١) هذا المقام سيق علىٰ لسان المعتزلي المخالف للأشاعرة، كما هو ظاهر.

(٢) **المحصَّل**، ص٣٥٥.

(٣) **المفصَّل في شرح المحصَّل**، للكاتبي، مخطوط، ص٤٣٧.

لما ذكره من إحالة ذلك لأجل أن دلالته علىٰ الصدق تناقض كون كلام الله تعالىٰ النفسيّ صدقا. فهذا هو الجواب الذي اعتمد عليه الكاتبي من أنَّ الكذب نقصٌ، ولذلك هو محال علىٰ الله تعالىٰ، كما سنرىٰ فيما يأتي.

وقال الإمام الرازي في باب النبوات أيضاً في الكلام علىٰ المعجزة ودلالتها علىٰ صدق ﷺ:"وإنما قلنا: إنها دالة علىٰ التصديق، لما أنا لما رأينا النبي ﷺ يقول: إلهي! إن كنتُ صادقاً في دعوىٰ الرسالة، فسوِّد وجهَ القمر مثلاً! فلما قال النبي عليه السلام ذلك اسودَّ وجه القمر، صرنا مضطرين إلىٰ العلم بأنه تعالىٰ صدقه في تلك الدعوىٰ.

ولذلك فإنَّ كلَّ من أقرَّ في القرون الماضية بأنَّ هذه المعجزة من فعل الله تعالىٰ أقرّ بصدق المدَّعي ولم يبقَ له فيه شكٌّ، وتجويزُ سائر الأقسام بحسب العقل، مما لا يقدح في هذا العلم الضروريّ، لما ضربناه من الأمثال[1]".

وهذا كلام قريب من تقرير الإمام الباقلاني الذي وافقه عليه الجويني من وجه دلالة المعجزة علىٰ الصدق، فباحتفاف القرائن الكثيرة نقطع بهذه الدلالة[2].

---

(١) **المحصل**، للإمام الرازي، ص٣٦١.

(٢) قال الإمام الرازي في نهاية العقول: "قوله: العلم بكون السمعيات حجة مستفاد من صدق الرسول، وذلك موقوف علىٰ العلم بكونه مخبراً، فلو أثبتنا كونه تعالىٰ مخبراً بشيء من السمعيات لزم الدور.

قلنا: لا نسلّم أن العلم بصدق الرسول موقوف علىٰ العلم بكونه تعالىٰ مخبراً.

قال العلامة الكاتبي مجيباً عن الإشكال المذكور علىٰ لسان المعتزلة وحاصله أن الكذب جائز علىٰ مذهب الأشاعرة: "وإنما قلنا: إنَّ من صدقه الله فهو صادق، **لأن الكذب محال، أما علىٰ مذهبنا فلذاته**، وأما علىٰ مذهب المعتزلة فلأنه قبيح، وفعل القبيح يدل علىٰ الجهل أو الحاجة المحالين علىٰ الله تعالىٰ، وما يلزم منه المحال، فهو محال[1]".

إذن الكذب قبيح علىٰ المذهبين، المعتزلة والأشاعرة، أما عند الأشاعرة فقبيح لذاته، وأما عند المعتزلة فقبيح لدلالته علىٰ الجهل أو

بيانه: ما مرّ في مسألة خلق الأعمال أن دلالة المعجز علىٰ الصدق دلالة عرفية، معلومة بالضرورة، وذلك لا يتوقف علىٰ العلم بكونه تعالىٰ متكلماً، فإن الملك العظيم إذا جلس في المحفل العظيم ثم قام واحد من أبناء المجلس وقال: يا أيها الناس إني رسول هذا الملك إليكم، ثم قال: أيها الملك إن كنتُ صادقاً فخالفْ عادتك في القيام والقعود. فإذا فعل الملك ذلك اضطر الحاضرون إلىٰ العلم بصدقه سواء عرفوا كونه متكلماً أو لم يعرفوا ذلك منه، وإذا كان كذلك ثبت أن دلالة المعجزة علىٰ الصدق لا تتوقف علىٰ العلم بكونه تعالىٰ متكلماً.

قوله: لا يمكن إثبات هذه المسألة بالإجماع.

قلنا: نحن لا نثبتها بالإجماع، بل بالتواتر، فإنّا كما نعلم بالتواتر وجود الأنبياء فكذلك نعلم أنهم كانوا يقولون لأممهم: إن الله تعالىٰ أمركم ونهاكم عن كذا. وإذا كان كذلك كان ثابتاً بالتواتر، فلا حاجة بنا إلىٰ التمسّك بالإجماع. ثم وإن حاولنا إثبات ذلك بالإجماع لكن لا نسلّم أن الإجماع لا يفيد العلم، والسؤال المذكور في أول الكتاب فقد أشرنا هناك إلىٰ مأخذ الجواب عنه"اهـ، وهذا النص نقلناه من المخطوط قبل طباعة الكتاب، ولما كان كتاب نهاية العقول قد طبع بعد تأليفنا لهذا البحث، فنقول يمكن الرجوع إلىٰ النص المنقول في (٢/ ٣٢٠).

(١) **المفصل شرح المحصل**، للعلامة الكاتبي، مخطوط، ص٤٢٩.

الحاجة المحالين علىٰ الله تعالىٰ، وما يلزم منه المحال فهو محال، وهذا ما قرره أيضا الإمام الماتريدي كما نقلناه عنه في كتاب التوحيد والتفسير.

ثانياً: المحصول في أصول الفقه

قال الإمام الرازي في أثناء عدِّ الطرق الخبرية الصحيحة، مبيناً الطرق التي يعتمد عليها في الدلالة علىٰ صدق خبر الله تعالىٰ: "الثالث: خبر الله تعالىٰ صدق باتفاق أرباب الملل والأديان(١)"، ولكنهم اختلفوا في الدلالة عليه بحسب اختلافهم في مسألتي الحسن والقبح، والمخلوق.

أما أصحابنا فقد قال الغزالي رحمة الله يدل عليه دليلان:

أقواهما: إخبارُ الرسول ﷺ عن امتناع الكذب علىٰ الله تعالىٰ.

والثاني: أن كلامه تعالىٰ قائم بذاته، ويستحيل الكذب في كلام النفس علىٰ من يستحيل عليه الجهل؛ إذ الخبر يقوم بالنفس علىٰ وفق العلم، والجهلُ علىٰ الله تعالىٰ محال.

ولقائل أن يعترض علىٰ **الأول** بأنَّ العلم بصدق الرسول موقوف علىٰ دلالة المعجزة علىٰ صدقه ﷺ، وذلك إنما كان لأنَّ المعجز قائم مقام التصديق بالقول، وإذا كان صدق الرسول ﷺ مستفاداً من تصديق الله تعالىٰ إياه، وذلك إنما يدل أن لو ثبت أن الله صادق، إذْ لو جاز الكذب عليه، لم

---

(١) هذه هي العبارة التي يمنع فيها الإمام الرازي الكذب في خبر الله تعالىٰ، ويعتمد في ذلك علىٰ الإجماع، بغض النظر عن الدليل الذي اعتمد عليه كل فريق من المجمعين، وقد نقلنا هذا القول من كلام الطوسي وقلنا: إن الإمام الرازي ذكره في كتاب المحصول أيضاً، فالطوسي إذن معتمدٌ علىٰ الرازي في ذلك.

يلزم من تصديقه للنبي صلىٰ الله عليه وسلم كونه صادقا، فإذن العلم بصدق الرسول صلىٰ الله عليه وسلم موقوف علىٰ العلم بصدق الله تعالىٰ، فلو استفدنا العلم بصدق الله تعالىٰ من صدق الرسول صلىٰ الله عليه وسلم للزم الدور[1].

---

(١) اعترض العلامة محمد بن محمود الأصفهاني علىٰ الدور المزعوم هنا، وأبطل لزومه، وفنَّد ما ذكره الإمام الرازي ها هنا علىٰ سبيل البحث بقوله: (ولقائل أن يقول)، فقال في شرح المحصول (٦/ ٢٢):"واعلم أن الدور الذي ادعىٰ لزومه، غير لازم.

وبيانه: أنا نقول: لا نسلم أن صدق الرسول، موقوف علىٰ صدق الله.

قوله: "إن صدق الرسول يتوقف علىٰ دلالة المعجزة علىٰ صدقه". قلنا: نعم.

قوله: "دلالة المعجزة علىٰ صدقه إنما يكون ذلك أن لو كان المعجز قائما مقام التصديق بالقول، وتصديق الله تعالىٰ بالقول إنما يدلُّ أن لو كان هو صادقاً، فيتوقف صدق الرسول علىٰ صدق الله تعالىٰ وصدق الله علىٰ صدقه، وذلك دورٌ.

قلنا: لا نسلم أنَّ دلالة المعجزة علىٰ صدقه تتوقف علىٰ كون المعجزة قائمة مقام التصديق بالقول، ولم لا يجوز أن يقال: المعجزة دالة علىٰ الصدق، بمعنىٰ: إفادتها لصدقه، أو ملزومة لصدقه.

سلمنا: أنها تقوم مقام التصديق بالقول بمعنىٰ أنها تفيد ما يفيد التصديق، لا بمعنىٰ أنها عين التصديق، ولا يلزم الدور من الأول، وذلك لأنه لا يلزم من كون الشيء مفيداً ما يفيده غيره بوجه من الوجوه، أن يلزمه كل ما يلزم ذلك الغير. وهذا لأن الأفعال قد تفيد ما تفيده الأقوال في بعض الأمور، ولا يلزم الفعل جميع لوازم القول، لكونه مفيدا ما أفاده، فإنّ الصدق والكذب من لوازم الأقوال وعوارضها، وليس من لوازم الأفعال.

فإن قلت: لا نسلم أنَّ دلالة تصديق الله تعالىٰ للرسول علىٰ كونه

فإذن غاية ما في الباب: أن المعجزة أفادت ما يفيده قوله تعالىٰ (أنت صادق)، أو: "صدقتَ"، ولكن لا يلزم من توقف دلالة قوله: "صدقتَ" أو: "أنت صادق" علىٰ صدق هذا الكلام، أن تتوقف دلالة فعل المعجزة علىٰ صدق الرسول، علىٰ كون الفاعل صادقاً، فانقطع الدور بحمد الله.

وسرُّ المسألة: أن صدق الرسول لو توقف علىٰ قول المرسل: "أنت صادق" ويتوقف صدق المرسل علىٰ قول الرسول: "أنت صادق"، لزم الدور قطعاً. وليس الأمر كذلك، وذلك لأن صدق المرسِل يتوقف علىٰ صدق الرسول، وصدق الرسول يتوقف علىٰ المعجزة، والمعجزة فعل من أفعال الله تعالىٰ، وليس بقول قطعاً، وذلك الفعل المعجز ملزوم لصدق الرسول، فلا دورَ أصلاً.

وإنما نشأ خيال الدور، من كون المعجز العقلي أفاد ما يفيد التصديق القولي، وهذا وهم، لأن اشتراك المختلفين بالحقيقة في بعض العوارض، لا يوجب اشتراكهما في الجميع، فلا يلزم من اشتراك المعجز العقليّ مع قول المرسل: "أنت صادق"، أو: "صدقتَ" في إفادة صدق الرسول – أنّ ما هو لازم لقوله: "صدقتَ" أو: "أنت صادق" من اشتراط صدقه لدلالته علىٰ الصدق أن يكون المعجز العقلي كذلك، فافهم ذلك، فإنه غامض، وفهمه من المهمات الذهنية، والقواعد اليقينية" اهـ.

وهذا كلام في غاية الإفادة، وبه ينحل الإشكال الذي أورده الإمام الرازي ولم يجب عنه هنا، وقد أشار إلىٰ الجواب عنه الكلنبوي في حاشيته علىٰ الدواني كما سيأتي. فاحرص علىٰ فهم تقرير العلامة الأصفهاني فإنك لا تعثر علىٰ مثل هذه النفائس في أي وقت.

وقال العلامة ابن التلمساني في **شرح معالم أصول الدين**:"المعجزة إذا أفادت العلم بصدق النبي فهي بعينها دالة علىٰ صدق مبلِّغه، وإلا لم يحصل العلم بصدقه".

صادقا يتوقف علىٰ العلم بكون الله تعالىٰ صادقا؛ لأنَّ قوله للشخص المعين: [أنت رسولي]، جارٍ مجرىٰ قول الرجل لغيره: [أنت وكيلي]، فإنَّ هذه الصيغة وإن كانت إخباراً في الأصل، لكنها إنشاء في المعنىٰ، والإنشاء لا يتطرق إليه التصديق والتكذيب، وإذا كان كذلك فقول الله تعالىٰ للرجل المعين: [أنت رسولي]، يدلُّ علىٰ رسالته سواء قدر أنَّ الله تعالىٰ صادق أو لم يقدر ذلك، وعلىٰ هذا ينقطع الدور.

قلت: هب أنَّ قوله في حقِّ الرسول المعيَّنِ: [إنه رسولي] إنشاءٌ ليس يحتمل الصدق والكذب، لكن الإنشاء تأثيره في الأحكام الوضعية لا في الأمور الحقيقية، وإذا كان كذلك لم يلزم من قول الله تعالىٰ له: [أنت رسولي] أن يكون الرسول صادقا في كل ما يقول؛ لأنَّ كون ذلك الرجل صادقًا أمرٌ حقيقيٌّ، والأمور الحقيقية لا تختلف باختلاف الجعل الشرعي. فإذن لا طريق إلىٰ معرفة كون الرسول صادقا فيما يخبر عنه، إلا من قبل كون الله تعالىٰ صادقا وحينئذ يلزم الدور(١).

وعلىٰ الثاني: أنَّ البحث في أصول الفقه، غير متعلق بالكلام القائم

---

(١) إذا تأملنا في مدلول قول القائل: "أنت رسولي" فليس معناه فقط الحكم بالإرسال بمعزل عن تصديقه وتوثيقه، والحكم بعدالته مطلقا في الأمر الذي أرسله به. بل إن حكمه ذلك متضمن لذلك كله، وخصوصا في العالم العليم الذي لا تخفىٰ عليه خافية. فالحكم بأنه رسول له يتضمن الحكم بتوثيقه مطلقا، لأنه لا تخفىٰ علىٰ الله تعالىٰ خافية. بخلاف البشر، فقولهم لغيرهم: [أنت رسولي] وإن أرادوا به توثيقه، لكنهم لا يعلمون خائنة الأنفس، لا يحكمون إلا علىٰ الظواهر من الأمور. وهذا فرق بين الخبرين.

بذات الله تعالىٰ الذي ليس بحرف ولا صوت، بل عن الكلام المسموع الذي هو الأصوات المقطعة، وإذا كان كذلك، لم يلزم من كون الكلام القائم بذاته تعالىٰ صدقاً، كونُ هذا المسموع صدقاً، فعلمنا أنَّ هذه الحجة مغالطة.

وأيضا يقال: لمَ قلتَ: إنَّ الكلام القائم بذاته تعالىٰ صدق؟

قوله: (لأنه تعالىٰ ليس بجاهل، ومن لا يكون جاهلا استحال أن يخبر بالكلام النفساني خبراً كاذباً).

قلنا: هذه القضية غير بديهية فما البرهان[1]؟

وأما المعتزلة فهم ظنوا أنَّ هذا البحث ظاهر علىٰ قواعدهم، فقالوا: الكذب قبيح والله تعالىٰ لا يفعل القبيح.

والاعتراض أن نقول: إنَّ البحث عن أنَّ الله تعالىٰ لا يصح عليه الكذب، يجب أن يكون مسبوقا بالبحث عن ماهية الكذب؛ لأنَّ التصديق مسبوق بالتصور.

فنقول: إما أن يكون المراد من الكذب:

---

(١) إنما تكون هذه القضية غير بديهية إذا تُوُهِّم أن الكلام النفسانيّ يكون حصوله بالإرادة، أي إنه يتوقف علىٰ الإرادة، ولكن إذا عُلم أن من يقول بالنفسيّ من الكلام لا يقول بذلك، بل يقول: إنه يلزم تعلقه بما يتعلق به العلم من متعلقات، والعلم تعلق بالأمر يكون بحسب ما هو الأمر في نفسه، فيكون مطابقا دائما، فيستحيل الجهل، وبناء علىٰ ذلك يستحيل عدم المطابقة في الكلام النفسي فيما معناه الخبر. وبناء علىٰ ذلك، يندفع السؤال.

-الكلامَ الذي لا يكون مطابقا للمخبر عنه في الظاهر سواء كان بحيث لو أضمر فيه زيادة أو نقصان أو تغيير صح.

-وإما أن يكون المراد منه: الكلامَ الذي لا يكون مطابقا للمخبر عنه في الظاهر ولا يمكن أن يضمر فيه ما عنده يصير مطابقا.

فإن أردتم بالكذب المعنىٰ الأول، لَمْ يمكنكم أن تحكموا بقبحه، وبأنه لا يجوز ذلك علىٰ الله تعالىٰ؛

-لأنَّ أكثر العمومات في كتاب الله مخصوص، وإذا كان كذلك لم يكن ظاهر العموم مطابقا للمخبر عنه، وكذا الحذف والإضمار واقعان باتفاق أهل الإسلام في كتاب الله تعالىٰ، حتىٰ إنه حاصل في أوله؛ فإنَّ الناس اختلفوا في معنىٰ ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾[الفَاتِحَة:١] فمنهم من قدم المضمر، وهو الأمر أو الخبر؛ ومنهم من أخَّره، وكذا ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾.

قالوا: معناه: [قولوا: الحمد لله] فالإضمار متفق عليه.

-ولأنَّ المعتزلة اتفقوا علىٰ حسن المعاريض علىٰ أنه لا معنىٰ لها إلا الخبر الذي يكون ظاهره كذباً، ولكنه عند إضمار شرط خاص وقيد خاص يكون صدقا.

وإذا كان كذلك ثبت أنه لا يمكن تفسير الكذب الممتنع علىٰ الله تعالىٰ بالوجه الأول.

وأما **التفسير الثاني**: فنقول نسلم أنه قبيح بتقدير الوقوع، ولكنه غير ممكن الوجود لأنه لا خبر يفرض كونه كذبا إلا وهو بحال متىٰ أضمرنا فيه زيادة أو نقصانا صار صدقا، وعلىٰ هذا التقدير يرتفع الأمان عن جميع

ظواهر الكتاب والسنة.

فإن قلت: لو كان مراد الله غير ظواهرها لوجب أن يبينها، وإلا كان ذلك تلبيساً، وهو غير جائز. ولأنا لو جوزنا ذلك لم يكن في كلام الله تعالىٰ فائدة: فيكون عبثاً، وهو غير جائز.

قلت: الجواب

-عن **الأول**: ما الذي تريد بكونه تلبيسا؟

إن عنيت به أنه تعالىٰ فعلَ فعلاً لا يحتمل إلا التجهيل والتلبيس فهذا غير لازم؛ لأنه تعالىٰ لما قرر في عقول المكلفين أن اللفظ المطلق جائز أن يذكر ويراد به المقيد بقيد غير مذكور معه، ثم أكد ذلك بأن بيَّن للمكلف وقوع ذلك في أكثر الآيات والأخبار، فلو قطع المكلف بمقتضىٰ الظاهر: كان وقوع المكلف في ذلك الجهل من قبل نفسه لا من قبل الله تعالىٰ؛ حيث قطع لا في موضع القطع. وهذا كما يقال في إنزال المتشابهات؛ فإنها وإن كانت موهمة للجهل، إلا أنها لما لم تكن متعينة لظواهرها، بل كان فيها احتمال لغير تلك الظواهر الباطلة لا جرم كان القطع بذلك تقصيراً من المكلف لا تلبيساً من الله تعالىٰ.

-**وعن الثاني**: أنا لو ساعدنا علىٰ أنه لا بد لله تعالىٰ في كل فعل من غرض معين. لكن لم قلت: إنه لا غرض من تلك الظواهر إلا فهم معانيها الظاهرة؟ أليس أنه ليس الغرض من إنزال المتشابهات فهم ظواهرها، بل الغرض من إنزالها أمور أخرىٰ؛ فلم لا يجوز أن يكون الأمر ها هنا كذلك؟

فإن قلت: جواز إنزال المتشابهات مشروط بأن يكون الدليل قائما

علىٰ امتناع ما أشعر به ظاهر اللفظ، فما لم يتحقق هذا الشرط، لم يكن إنزال المتشابهات جائزا.

قلت: لا شك أنَّ إنزال المتشابه غير مشروط بأن يكون الدليل المبطل للظاهر معلوما للسامع، بل هو مشروط بأن يكون ذلك الدليل موجودا في نفسه سواء علمه السامع لذلك المتشابه أو لم يعلمه، وإذا كان كذلك: فما لم يعلم السامع أنه ليس في نفس الأمر دليل مبطل لذلك الظاهر، لا يمكنه إجراؤه علىٰ ظاهره.

ثم لا يكفي في العلم بعدم الدليل العقلي المبطل للظاهر عدمُ العلم بهذا الدليل المبطل؛ لأنا بينا في الكتب الكلامية أنه: لا يلزم من عدم العلم بالشيء العلم بعدم الشيء.

إذا كان كذلك فلا ظاهر نسمعه إلا ويجوز أن يكون هناك دليل عقلي أو نقلي يمنع من حمله علىٰ ظاهره، وإذا كان هذا التجويز قائماً، لم يقع الوثوق بشيء من الظواهر علىٰ مذهب المعتزلة ألبتة.

ولما بينا ضعفَ هذه الطرق[1]، فالذي نعول عليه في المسألة أن الصادق أكمل من الكاذب، والعلم به ضروري[2]، فلو كان الله تعالىٰ جده

(١) هذا ما اختاره الرازي في هذا الكتاب، وقد اختار غيره في غيره من الكتب كما رأيتَ وترىٰ.

(٢) وقال الإمام الرازي في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿١١٩﴾﴾[التوبة:١١٩] بعد أن ذكر الأدلة علىٰ فضل الصدق وارتفاع درجته: "المسألة الثانية: الآية دالة علىٰ فضل الصدق وكمال درجته، والذي يؤيده من الوجوه الدالة علىٰ أن الأمر كذلك وجوه:

الأول: روي أن واحداً جاء إلىٰ النبي عليه السلام وقال: إني رجل أريد أن أومن بك إلا أني أحب الخمر والزنا والسرقة والكذب، والناس يقولون: إنك تحرم هذه الأشياء ولا طاقة لي علىٰ تركها بأسرها، فإن قنعت مني بترك واحد منها آمنت بك، فقال عليه السلام: (اترك الكذب) فقبل ذلك ثم أسلم، فلما خرج من عند النبي عليه السلام عرضوا عليه الخمر، فقال: إن شربت وسألني الرسول عن شربها وكذبت فقد نقضت العهد، وإن صدقت أقام الحد علي فتركها ثم عرضوا عليه الزنا، فجاء ذلك الخاطر فتركه، وكذا في السرقة، فعاد إلىٰ رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم وقال: ما أحسن ما فعلت، لمَّا منعتني عن الكذب انسدت أبواب المعاصي علي، وتاب عن الكل.

الثاني: روي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: عليكم بالصدق فإنه يقرب إلىٰ البر والبر يقرب إلىٰ الجنة، وإن العبد ليصدق فيكتب عند الله صديقاً وإياكم والكذب، فإن الكذب يقرب إلىٰ الفجور. والفجور يقرب إلىٰ النار، وإن الرجل ليكذب حتىٰ يكتب عند الله كذاباً، ألا ترىٰ أنه يقال: صدقت وبررت وكذبت وفجرت.

الثالث: قيل في قوله تعالىٰ حكاية عن إبليس: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ۝﴾ [ص: ٨٢-٨٣]: إن إبليس إنما ذكر هذا الاستثناء، لأنه لو لم يذكره لصار كاذباً في ادعاء إغواء الكل، فكأنه استنكف عن الكذب فذكر هذا الاستثناء، وإذا كان الكذب شيئاً يستنكف منه إبليس، فالمسلم أولىٰ أن يستنكف منه.

الرابع: من فضائل الصدق أن الإيمان منه لا من سائر الطاعات، ومن معايب الكذب أن الكفر منه لا من سائر الذنوب، واختلف الناس في أن المقتضي لقبحه ما هو؟

فقال أصحابنا: المقتضي لقبحه هو كونه مخلاً لمصالح العالم ومصالح النفس، وقالت المعتزلة: المقتضي لقبحه هو كونه كذباً.

وتقدست أسماؤه كاذبًا، لكان الواحد منا حال كونه صادقًا أكمل وأفضل من الله تعالىٰ، وذلك معلوم البطلان بالضرورة، فوجب القطع بكون الله

ودليلنا قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ﴾ [الحجرات:٦] يعني لا تقبلوا قول الفاسق فربما كان كذبـًا، فيتولد عن قبول ذلك الكذب فعل تصيرون نادمين عليه، وذلك يدل علىٰ أنه تعالىٰ إنما أوجب رد ما يجوز كونه كذبـًا لاحتمال كونه مفضيـًا إلىٰ ما يضاد المصالح، **فوجب أن يكون المقتضىٰ لقبح الكذب إفضاءه إلىٰ المفاسد.**

واحتج القاضي: علىٰ قوله بأن من دفع إلىٰ طلب منفعة أو دفع مضرة، وأمكنه الوصول إلىٰ ذلك بأن يكذب وبأن يصدق فقد علم ببديهة العقل أنه لا يجوز أن يعدل عن الصدق إلىٰ الكذب، ولو أمكنه أن يصل إلىٰ ذلك بصدقين لجاز أن يعدل من أحدهما إلىٰ الآخر، فلو كان الكذب يحسن لمنفعة أو إزالة مضرة لكان حاله حال الصدق. ولما لم يكن كذلك علم أنه لا يكون إلا قبيحـًا.

ولأنه لو جاز أن يحسن لوجب أن يجوز أن يأمر الله تعالىٰ به إذا كان مصلحة، وذلك يؤدي إلىٰ أن لا يوثق بأخباره، هذا ما ذكره في التفسير.

فيقال له في الجواب عن الأول: إن الإنسان لما تقرر عنده من أول عمره تقبيح الكذب لأجل كونه مخلاً لمصالح العالم صار ذلك نصب عينه وصورة خياله، فتلك الصورة النادرة إذا اتفقت للحكم عليها حكمت العادة الراسخة عليها بالقبح، فلو فرضتم كون الإنسان خاليـًا عن هذه العادة وفرضتم استواء الصدق والكذب في الإفضاء إلىٰ المطلوب فعلىٰ هذا التقدير لا نسلم حصول الترجيح.

ويقال له في الجواب عن الحجة الثانية: إنكم تثبتون امتناع الكذب علىٰ الله تعالىٰ بكونه قبيحـًا لكونه كذبـًا، فلو أثبتم هذا المعنىٰ بامتناع صدوره عن الله لزم الدور وهو باطل". [التفسير الكبير، (١٦/ ١٧٦-١٧٧)]

تعالىٰ صادقا. وهو المطلوب(1)".

وهذه الطريقة التي اعتمدها الرازي أخيراً في الدلالة علىٰ صدق خبر الله تعالىٰ، وهي القول بالعلم الضروري بأن الصادق أكمل من الكاذب، كأنها ترجع إلىٰ الطريقة التي قررها الإمام الماتريدي أيضاً كما مرَّ، وهي في نظرنا قد ترجع إلىٰ ما قرره الإمام الأشعريّ عندما قرر أنه لما ثبت اتصاف الله تعالىٰ بالكلام، لزم بالضرورة كون كلامه صدقاً، لدلالته علىٰ علمه الكاشف عن الأشياء بحسب ما هي في أنفسها، والعلم لو لم يتعلق بالأشياء علىٰ ما هي عليه يكون جهلاً، والجهل نقص علىٰ الله تعالىٰ، وما كان كذلك لا يكون إلا صدقاً، فالصدق كمال لأنه لازم الكمال.

فالكلُّ يعتمد علىٰ مفهوم الكمال لله تعالىٰ، وأنه لا يليق به إلا ما كان كمالاً. ولكن قد يحصل الخلاف في مدرَك الكمال، هل هو ضروري أم نظريٌّ؟ وهذا لا يضرُّ في ضروريته، لأن النظريّ يكون مقطوعا به بالدليل، كالضروري يقطع به لذاته بلا دليل.

وقد ضعف العلامة الأصفهاني في شرح المحصول هذه الطريقة أعني طريقة الاعتماد علىٰ الكمال، بناء علىٰ فهم عين الكمال، ولذلك سنورد كلامه هنا، ونناقشه فيه لنبين ما يسلَّم من كلامه مما لا يسلم.

---

(1) المحصول في علم الأصول، محمد بن عمر بن الحسين الرازي (٦٠٦ هـ)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض - ١٤٠٠، ط١، ت: طه جابر فياض العلواني. (٤/ ٣٨٧-٣٩٥).

وانظر: المحصول، طبعة دار الكتب العلمية، ط١ ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، (٢/ ١٣٥-١٣٩).

قال العلامة الأصبهاني شارح المحصول: "أما الذي عوَّل عليه -أي الرازي- من الدليل، فضعيف، لأنَّ الكمال أمر نسبيٌّ، فرُبَّ وصف هو كمال بالنسبة إلىٰ شيء، وليس كمالا إلىٰ غيره، وكذلك وجود الأعضاء كمال، وليس كمالاً لله تعالىٰ واجب الوجود"[1].

---

(١) أقول: صحيح أنَّ مقولة الكمال تنطلق علىٰ أمور يقال علىٰ بعضها هي كمال لكذا، غير كمال لكذا، كأن يقال: الأعضاء كمال للإنسان، نقص وغير كمال لله تعالىٰ، وذلك لأن الأعضاء تفيد الإنسان كمالاً، ولكن إفادته الكمال لذاته بعينها دليل علىٰ النقص المتأصل في مبدأ خلق الإنسان، فكون الأعضاء كمالا، من حيث إفادتها تحصيل الكمال لمن حصلت له، وكون الأعضاء نقصا من حيث دلالتها علىٰ أن من حصلت له فهو ناقصٌ. ولا بدَّ من ملاحظة جهة الحكم علىٰ الأعضاء بأنها كمال ونقص. وأيضا هي نقص من حيث إنها تدل علىٰ التركيب، وكل مركب ناقص محتاج. وغير ذلك من أدلة مذكورة في علم الكلام.

فإن قلنا: الصدق كمال لله، وهو ما يقول به الرازي هنا، فهذا مبنيٌّ علىٰ الجهة التي بيناها سابقا، فإن كان المحكوم عليه بالكمال بالصدق، هو الكلام النفسي، فذلك من حيث إنّ الصدق لازم ذاتي ووصف نفسي للكلام النفسي لله تعالىٰ، لأن الكلام النفسي مطابق للعلم الضروري الصدق المستحيل الكذب للزوم الجهل عندئذ. وإن كان الموصوف به الكلام اللفظي الذي هو فعل كما يقول الأصفهاني، فهذا الكلام له حالتان، إما أن يفرَض مخلوقا لله تعالىٰ علىٰ سبيل أنه مكتسب لبعض المخلوقات، سواء كان دالا حينئذ علىٰ ما يوافق الكلام النفسي القديم أو لم يكن كذلك، فهذا غير محال، وهو المراد إذا قيل: إن الله تعالىٰ خالق الكذب للبشر، وقد بينا ذلك في تعليقنا علىٰ كلام الأشعري، وإما أن يفرض مخلوقا لله تعالىٰ بلا واسطة الكسب لبعض المخلوقات، فهذا عندئذ باطل، لأن كون الكلام دالا علىٰ مدلوله أمر نفسيٌّ له، والكلام اللفظي لذاته دال

ويحتاج المصنف إلىٰ بيان معنىٰ الكمال علىٰ وجه يليق بالله تعالىٰ[1]، ويكون الصدق بمعنىٰ المطابقة في الفعل، فإن الألفاظ من باب الفعل، ومن مخلوقاته، فإنه فرض الكلام في الألفاظ، لا في المعنىٰ القائم بالنفس، ثم

علىٰ معناه الدال عليه بالوضع اللغوي، ولكن استعماله فيه عقليٌّ لازم، لأنه مستعمل بشرط الوضع المذكور، وما دام انتفت جهة الكسب لغير الله تعالىٰ، فتبقىٰ جهة النسبة لله تعالىٰ علىٰ سبيل الخلق، وتبقىٰ فيه الدلالة علىٰ المعنىٰ الذي فرض كذبا غير مطابق لعلم الله تعالىٰ ولا لكلامه النفسي المطابق لعلمه، فيتحصل دلالة الكلام حال كونه منسوبا لله تعالىٰ -من حيث إنه مخلوق له ليس مكتسبا لمخلوقاته- علىٰ ما هو كذب غير مطابق لكلامه النفس، وهذا باطل، إذ كون الكلام دليلاً ذاتيٌّ له، وكونه مفيداً لمدلوله ذاتي له أيضا، ولو فرضنا مدلوله هنا كذبا، لكان مفيدا لما هو كذب، وهو هنا باطل لأن الفاعل للكلام هو الله تعالىٰ الذي يستحيل كون كلامه النفسي المدلول للألفاظ الدالة عليه كذباً.

فمن هنا استحال خلق الكلام اللفظي الذي كان بهذه الصفة، لما يستلزمه من محالات. وربما كان تسميته بالنقص لهذه الجهة، أي من حيث افتراض كونه دالا علىٰ ما هو كذب، وهو مخالف للكلام النفسي الصدق، والكلام النفسي كمال قطعا، فما يضاده نقص. فهذا منشأ تسميته بالنقص. لا من جهة كونه فعلا محضا، فلا شيء من أفعال الله تعالىٰ نقص لذاته، إلا ما لو افترضناه استلزم إثبات النقص الذاتي لكونه دليلا علىٰ النقص. كما هنا. فيكون محالاً لذلك.

ومن هذه الجهة يكون كلام الإمام الرازي صحيحا، فإنه لا يتكلم علىٰ مطلق مفهوم الكمال، الصادق كما قرر الأصفهاني علىٰ الكمال الاعتباري، بل يتكلم الرازي هنا علىٰ الكمال اللائق بالله تعالىٰ، وقد بيناه بأنه الكلام النفسي الملازم للصدق لكونه علىٰ وفاق العلم القديم الأزلي الكاشف عن الأمور كما هي.

(١) وقد بيناه فيما سبق.

بعد ذلك كله يدعي الضرورة[1]!

يطالب أولا بتفسير الكلام علىٰ الوجه اللائق بالله تعالىٰ بطريق البرهان، ثم يطالب بالدلالة علىٰ أن المطابقة في الكلام الذي هو عبارة عن الحرف والأصوات المقطعة، وهو من جملة أفعال الله أنه كمال للذات[2]، وكل ذلك ممتنع[3].

ثم ينتقض، بأن مدرك اللذة والألم أكمل من غيره، فوجب أن يكون الباري كذلك، وإلا يلزم النقص، وهو علىٰ الله محال[4].

---

(١) ذكرنا سابقا، أن الضرورة إذا أريد بها البداهة المطلقة، فقد يسلّم استغراب الأصفهاني هنا، ولكن إذا أريد بها القطع النظري، فكل قطع نظري ضروري لمن قطع به، بعد إقامة الأدلة عليه، ومن ثبت عنده الكلام النفسي، وثبت عنده كون الكلام اللفظي دالا علىٰ النفسي، وإحالة خلقه دالا علىٰ النفسي دلالة كذبا مع كونه منسوبا إلىٰ الله تعالىٰ بلا واسطة الكسب، فإن الحكم بضرورة ذلك، أي بالقطع بامتناعه لازم عنده.

(٢) قد بينا كيف يمكن أن يطلق عليه إنه كمال لله، فإنه لا يراد به أنه يفيد تحصيل الكمال لله تعالىٰ، فإن هذا ممتنع لذات واجب الوجوب الكامل بالذات، بل المراد به أنه يدلُّ علىٰ الكمال لله تعالىٰ، أو يدلُّ علىٰ النقص، فإن كانت الدلالة ذاتية للفعل، أي عقلية له، فيستحيل خلق الفعل الذي صفته كذلك، لما يستلزمه من التناقض في الدلالة.

(٣) بينا أن الكلية ههنا غير مسلَّمة.

(٤) لا يسلم ذلك إلا لمن تصور أن لا يكون كاملا من قبل إدراك اللذة، أي لمن تصور أن يكون كماله متوقفا علىٰ إدراك اللذة، أما من لا يكون كذلك، فلا يسلم ما قاله الأصفهاني هنا في حقه.

وإذا علمتَ ما ذكرنا، فدعوىٰ الضرورة مع كون الكلام من باب الأفعال لا وجه له، **فما ذكره الغزالي متين قويٌّ لا غبارَ عليه**، وأما صدق الرسول ﷺ فثابت بدلالة المعجزة عليه، وما أورده المصنف فمندفع.

قال الغزالي: "المعجزة دالة علىٰ صدق الرسول مع استحالة إظهار المعجزة علىٰ الكذابين، وذلك لأنه إن كان ممكناً، وتعلقت القدرة به، استحال التمييز بين النبي والكذاب، فيلزم عجزه عن تصديق رسولهﷺ، وذلك باطل[1]".

ومن البين أنَّ قول الإمام الغزالي يرجع إلىٰ ما بينه الأشعريُّ، لأنه ينبني علىٰ تحليل المقصود من الدليل والدلالة، وأنَّ دلالة الدليل علىٰ غير ما هو دليل عليه محال عقلاً.

وذكر الرازي في التفسير كلاما يبين فيه كيف أن الكذب محال علىٰ الله تعالىٰ، وأن الصدق كمال والكذب نقص، وأن العلم به ضروريٌّ، وهو ملائم لهذا المحلّ، قال الإمام الرازي: "المسألة السادسة: قوله: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء:٨٧] استفهام علىٰ سبيل الإنكار، والمقصود منه

ولا يلزم ذلك القيل، فقد بينا أن المراد بالكمال، الكمال اللائق بالله تعالىٰ، واللذة في ذاتها مستلزم لتحصيل الكمال الحادث لمن حصلت له، وتحصيل الكمال للكامل محال. أو يقال: إن اللذة في نفسها ليست كمالا بل هي إزالة نقص، وفيه ما فيه، ويتوقف علىٰ إثبات أن اللذة مطلقا سلب نقص. ويتوقف علىٰ أدلة لسنا بحاجة إليها هنا، فلم لا تكون اللذة في المخلوق مستفادة له إما من عين الكمال أو من إزالة النقص لما يستلزم النقص من ألم.

(١) **الكاشف عن المحصول**، لأبي عبد الله الأصفهاني، دار الكتب العلمية، (٦٢٤).

بيان أنه يجب كونه تعالىٰ صادقا وأن الكذب والخلف في قوله محال. وأما المعتزلة فقد بنوا ذلك علىٰ أصلهم، وهو أنه تعالىٰ عالم بكون الكذب قبيحًا، وعالم بكونه غنيًا عنه، وكل من كان كذلك استحال أن يكذب. إنما قلنا: انه عالم بقبح الكذب، وعالم بكونه غنيًا عنه لأن الكذب قبيح لكونه كذبا، والله تعالىٰ غير محتاج إلىٰ شيء أصلا، وثبت أنه عالم بجميع المعلومات فوجب القطع بكونه عالما بهذين الأمرين، وأما أن كل من كان كذلك استحال أن يكذب فهو ظاهر لأن الكذب جهة صرف لا جهة دعاء، فاذا خلا عن معارض الحاجة بقي ضارا محضا فيمتنع صدور الكذب عنه، **وأما أصحابنا فدليلهم أنه لو كان كاذبا لكان كذبه قديما، ولو كان كذبه قديما لامتنع زوال كذبه لامتناع العدم علىٰ القديم، ولو امتنع زوال كذبه قديما لامتنع كونه صادقا، لأن وجود أحد الضدين يمنع وجود الضد الآخر، فلو كان كاذبا لامتنع أن يصدق لكنه غير ممتنع، لأنا نعلم بالضرورة أن كل من علم شيئا فإنه لا يمتنع عليه أن يحكم عليه بحكم مطابق للمحكوم عليه، والعلم بهذه الصحة ضروري، فإذا كان إمكان الصدق قائما كان امتناع الكذب حاصلا لا محالة، فثبت أنه لا بد من القطع بكونه تعالىٰ صادقا**[1]".

وقال الإمام الرازي: "الصفة الثانية من صفات كلمة الله كونها صدقًا، **والدليل عليه أن الكذب نقص والنقص علىٰ الله محال، ولا يجوز إثبات أن**

(١)التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي ت: ٦٠٤، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ط١- (١٠/ ١٧٣).

الكذب على الله محال بالدلائل السمعية، لأن صحة الدلائل السمعية موقوفة على أن الكذب على الله محال، فلو أثبتنا امتناع الكذب على الله بالدلائل السمعية لزم الدور وهو باطل[1]".

ونرى أن الرازي يستعمل نفس أدلة الإمام الأشعري التي نقلناها عنه في أول هذا الكتاب.

المراد من قوله: الإجماع مبنى إثبات صدق الله تعالى

وقد وضح القرافي في شرحه للمحصول مراد الإمام الرازي من قوله: "كلام الله تعالى صدق باتفاق أهل الملل، مع الخلاف بينهم في القبح والمخلوق، فقد اتفقوا على المقصد، واختلفوا في المدرك الدال على ذلك"، فقال: "إن الكلام ها هنا إنما هو في الكلام اللساني لا النفساني، واختلف الناس في لفظ القرآن هل هو مخلوق أم لا؟ وفي الحسن والقبح العقليين، فمن قال بهما قال: الكذب قبيح، لما فيه من الإيهام والتضليل عن المصالح.

ومن قال: إن الله تعالى له هداية الخلق أجمعين وإضلالهم أجمعين، لا يسأل عما يفعل، وهو مذهبنا، جوَّز أنْ يخلق أصواتا في بعض مخلوقاته غير مطابقة، فيخلق في بعض الأحساب النطق بقول تلك الحيثية: الواحد نصف العشرة، ولفظ القرآن كله مخلوق في جبريل عليه السلام عندنا[2]،

---

(١) التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، (١٣/ ١٣١).

(٢) الله تعالى خالق أفعال العباد كلهم، ومنها الأصوات الدالة على القرآن الحاصلة في نفس جبريل عليه السلام، والتي كان يوحيها إلى النبي عليه الصلاة والسلام.

ولا امتناع في خلق الكذب، فإن كلَّ كذب في العالم عندنا مخلوق الله تعالىٰ[1]، لأنه الخالق لكل شيء.

هذا وجه التفريع علىٰ القبح العقلي.

وأما المخلوق، فالمراد أن لفظ القرآن مخلوق أو لا؟

فمن قال: إن لفظ القرآن صفة ذاته، كما ذهب إليه الحشوية وجماعة منهم[2]، استحال فيه الكذب[1].

وسواء كانت أصواتا معتادة أو ذات هيئة غير معهودة عندنا لما كانت في نفس جبريل، فإن ذلك كله مخلوق لله تعالىٰ بلا تصرف من جبريل عليه السلام.

ولا يفهم من هذا الكلام أن جبريل هو الذي أنشأ القرآن في ذاته وجعله وتصرف في كلماته، كما ينسب ذلك بعضُ الجهلة والملحدين إلىٰ أهل السنة.

فقد أجمع هؤلاء علىٰ أن الله تعالىٰ هو جاعل القرآن اللفظي ابتداء، ثم إنه يخلقه تعالىٰ في اللوح المحفوظ، أو في نفس جبريل ليبلغه إلىٰ سيدنا خاتم النبيين محمد ﷺ.

(١) نعم لا امتناع في خلق الكذب مكتسبا لبعض المخلوقات، كما نصَّ عليه الإمام الأشعريُ، أما خلق الكذب منسوبا لله تعالىٰ بلا واسطة اكتساب المخلوقات، فهو ممنوع محالٌ عند الإمام الأشعري لدلالته علىٰ الكلام النفسي لله تعالىٰ، والكلام النفسي لا يكون إلا صدقا. وما دلَّ عليه لا يجوز أن يكون إلا صدقا، أما إذا كان دليلا ودالا علىٰ خلاف الكلام النفسي، فهو ليس بدليل، فإن دلالة الدليل صفة نفسيه له. هكذا يجب أن يقيد إطلاق من أطلق جواز خلق الكذب.

(٢) يبدو لي أن المراد بقوله: (**وجماعة منهم**) أي: وجماعة من الأشاعرة، يشير إلىٰ قول من قال إن الكلام ألفاظ قديمة قائمة بالله تعالىٰ كما نقله بعضهم عن الشهرستاني، وهو قبل القرافي، وقال بقريب من ذلك الرأي الإمام العضد بعد

القرافيّ. فعلىٰ قول هؤلاء ومن وافقهم يكون القرآن الذي هو الألفاظ الدالة علىٰ تلك الكلمات القديمة القائمة بالله تعالىٰ صدقا قطعاً. وسيأتي الإشارة إلىٰ ذلك في كلام العلامة الكلنبوي في حاشيته علىٰ شرح الدواني علىٰ العقائد العضدية.

(١) هناك فرق بين كلام الحشوية وبين كلام من أشرنا إليه من الأشاعرة، كما مضىٰ في الحاشية السابقة. أما الحشوية، فمن قال منهم إن الكلام صفة قديمة لله تعالىٰ وهو مع ذلك مؤلف من حروف وأصوات قديمة، فمع ما يرد عليه من إيرادات كما هو مقرر في علم التوحيد، إلا أنه يتمُّ لهم إثبات صدقها لأنهم قالوا بأنها صفة لله تعالىٰ، وليست فعلاً له جلَّ شأنه. وأما من قال منهم بأن الكلام فعل لله، وأنه مؤلف من حروف وأصوات، وأن هذه الحروف والأصوات قائمة بالله تعالىٰ، بناء علىٰ قاعدته التي يقول بها من أن أفعال الله تعالىٰ تقوم به، فيحتاج الأمر إلىٰ نظر عميق لإتمام الدلالة علىٰ الصدق.

والفارق بين هؤلاء وبين المعتزلة في أمر واحد. وذلك أنهم يقولون: إن هذه الحروف والأصوات قائمة بذات الله تعالىٰ، بناء علىٰ حلول الحوادث بذاته، أما المعتزلة فلما نفوا قيام الحوادث، أحالوا قيامها في الذات. وإذا كنا نقول: إنه لا يتم للمعتزلة الدليل علىٰ صدق الكلام اللفظيّ إلا بناء علىٰ قاعدة الحسن والقبح العقليين، فما لم يقل الحشوية بذلك، فلا يتم لهم إثبات الصدق. ومجرد كونها قائمة بذات الله تعالىٰ، لا يكفي في نظري لإثبات صدقها، إذ ما معيار صدقها ها هنا، هل هو مطابقتها للكلام النفسي، فهم لا يثبتونه، كما لا يثبته المعتزلة، وهل هو مطابقتها لعلم الله تعالىٰ، فقد ثبت الفرق بين الكلام اللفظي وبين علم الله تعالىٰ، نعم، الله تعالىٰ عالم بكل شيء، كما هو عالم بالكلام اللفظي القائم بعباده، مع احتمال كونه كذباً، فمجرد تعلق العلم بالكلام اللفظي القائم بذاته لا يدلُّ علىٰ وجوب صدق ذلك الكلام، كما لا يدلُّ مجرد علمه بالكلام اللفظي القائم بأنفس عباده، علىٰ وجوب صدق ذلك الكلام، ومطابقة لما يدل عليه، لأنه يجوز أن يكون كذباً.

ومن قال إنه ليس صفة ذاته، بل مخلوق في عباده جوز بالتفسير المتقدم.

وكل من جوّز ذلك لعدم القول بالقبح، أو لاعتقاده أن لفظ القرآن مخلوق في الخلق، قال بالاستحالة لوجه آخر، وهو من قرائن السياق، وتكرر الآيات وأمور حالية ومقالية أفادت القطع بأن المراد بالخبر ما يطابقه، ولهذا قال: كلام الله تعالىٰ صدق باتفاق أهل الملل، مع أن الخلاف بينهم في القبح والمخلوق، فقد اتفقوا علىٰ المقصد، واختلفوا في المدرك الدالّ علىٰ ذلك[1]".

إذن لا أحد من المسلمين جوز وقوع الكذب بالفعل من الله تعالىٰ، فمنهم من أحاله لذاته كالأشاعرة، ومنهم من أحاله لقبحه كالمعتزلة ومن تبعهم، وكذلك في الكلام اللفظي، فإن الأشاعرة أحالوه لدلالته إما لذاته أو للقرائن علىٰ كلام الله تعالىٰ النفسيّ. أما مع عدم تلك الدلالة فلا إحالة في أن يخلق الله تعالىٰ الكلام الكذب علىٰ لسان بعض مخلوقاته. وهو ما نصّ عليه الأشعريّ أنّ الله تعالىٰ يجوز أن يخلق الكذب مكتسبا لبعض خلقه، لأن الكذب عندئذ يكون صفة ذلك المخلوق، لا صفة الله تعالىٰ، لأن الله

فتبين من ذلك أن الحشوية يلزمهم زيادة تقرير لإثبات صدق الكلام اللفظي. وتبين الفرق بين الفريقين. فليتأمل.

(١) **نفائس الأصول في شرح المحصول**، للإمام شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي المصري المعروف بالقرافيّ، ت. عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، المكتبة العصرية، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م. (٧/ ٣٠٠٨-٣٠٠٩).

تعالىٰ لا يتصف بما يخلقه. أما إذا قيل: إن الله تعالىٰ يخلق كلاماً دالا علىٰ كلامه النفسي الذي هو صدقٌ، بحيث يكون ذلك الكلام المخلوق كذباً غير مطابق للنفسي، فهذا محال عند الأشعري؛ لأنَّ الدليل الدال علىٰ الصدق لا يكون كذباً، فذلك يبطل كونه دليلا، ولذلك إذا كان دليلا فيجب أن يكون متصفاً بصفة نفس الدليل، وهي الدلالة علىٰ ما هو دليل عليه، وبخلاف ذلك لا يكون دليلا.

دليل استحالة الكذب في الكلام النفسيّ

وأما دليل استحالة الكذب في الكلام النفسي علىٰ من يستحيل الجهل عليه، فقد قرره الإمام القرافي بقوله (٧/ ٣٠٠٩): "أن الله تعالىٰ بكل شيء عليم، وتقرر في أصول الدين أنَّ كل عالم يخبر عن معلومه، وذلك في غاية الظهور في **العلوم التصديقية**، لأنا إذا حكمنا أن العالم حادث، فلا بدّ أن يقوم بنفوسنا إسناد الحدوث إلىٰ العالم، والإسناد خبر، فنحن مخبرون، لأنا عالمون.

وأما في **العلوم التصورية**: فإنا إذا تصورنا حقيقة العالم، فلا بدّ أن نعلم أنا متصورون للعالم، أو يجوز علينا أن نعلم ذلك، والجائز في حق الله تعالىٰ ذاته واجب الوقوع له، فيجب أن يعلم أن الله تعالىٰ عالم بحقيقة العالم، وهذا تصديق، فقد تقدم تقرير لزوم الخبر له، فعلمنا أن الخبر لازم لمطلق العلم في حق الله تعالىٰ كان علما بالمفردات، أو بالتصديقات، فظهر وجوب قيام الصدق بذات الله تعالىٰ علىٰ وفق العلم، فلو فرضنا ضده به إما أن يكون العلم بخلافه، فيلزم اجتماع الضدين وهو محال، أو لا مع العلم فيلزم الجهل، وهو محال" اهـ.

وهذا الكلام واضح لا يحتاج إلىٰ تعليق أصلاً.

وينفع أن يكون ما ذكره العلامة الأصفهاني في شرحه علىٰ المحصول خلاصة لما قرره الأعلام بطريقة لطيفة منيفة، ولأهمية هذه المسألة، وحرصنا علىٰ إيراد ما هو نافع فيها، نورده هنا، ولا يملُّ طالب العلم والباحث عن الحق من وجود التكرار للمعاني بذلك، لأنّنا نحرص أيضا علىٰ أن نؤكد توارد كلمات العلماء الأعلام عليها، وهذا لا يتمُّ علىٰ أبلغ وجه إلا بإيراد كلامهم.

قال العلامة الأصفهانيُ: "اعلم أن وجه تفريع صدق خبر الله علىٰ قاعدتين:

إحداهما: قاعدة الحسن والقبح العقليين.

والأخرىٰ: قاعدة المخلوق.

والمراد بقاعدة المخلوق، هو أن مذهب الأشعري ومن تابعه أن كلام الله تعالىٰ صفة قديمة قائمة بذاته مغايرة بحقيقتها عن بقية صفاته من العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر، والألفاظ المتلوة علىٰ تلك الصفة القائمة المسماة بالكلام النفساني، وتلك الألفاظ الدالة عليها حادثة، وهذا معنىٰ قوله: "المخلوق".

والمعتزلة ذهبوا إلىٰ قاعدة الحسن والقبح العقليين، والأشاعرة ذهبوا إلىٰ بطلانها.

وأما كون الألفاظ المتلوة من القرآن حادثة، فقد ذهب إليه الأشاعرة والمعتزلة، لكن الأشاعرة أثبتوا الكلام النفسانيّ لله تعالىٰ، والمعتزلة لم

يثبتوه.

وإذ قد تبين اختلاف العلماء في مسألتي الحسن والقبح العقليين، ومسألة الخلوق، فوجه تفريع هذه المسألة عليهما، أن يقال:

خبر الله صدق، لأنه لو لم يكن صدقاً، لكان كذباً، والكذب قبيح، وهو علىٰ الله محال، وهذا تفريع علىٰ قاعدة المعتزلة دون الأشاعرة.

وأما التفريع علىٰ قاعدة الأشاعرة، فهو أن يقال: خبر الله النفساني صدقٌ، لأن النسبة التصديقية إذا كانت قائمة بذاته، وجب أن تكون مطابقة لما في نفس الأمر، وإلا يلزم الجهل، وهو علىٰ الله محال.

ثم نقول: الألفاظ المتلوة التي تسمىٰ بكلام الله خبرا-هي دالة علىٰ تلك النسبة المطابقة، ولا نعني بصدق تلك الألفاظ، إلا مطابقتها لتلك النسبة المطابقة.

وهذه الطريقة إنما تتمشىٰ علىٰ رأي الأشاعرة القائلين بالكلام النفساني دون المعتزلة المنكرين له.

فقد اتضح أنَّ البرهان علىٰ صدق خبر الله تعالىٰ يتفرع علىٰ مسألتي الحسن والقبح العقليين، وعلىٰ مسألة المخلوق، والمراد بالمخلوق، خلق الألفاظ الدالة علىٰ الصفة المذكورة[1]".

وهذا كلام في غاية الإفادة؛ فتأمل فيه لتتأكد من فهمه.

---

(١) الكاشف عن المحصول في علم الأصول، أبو عبد الله الأصفهاني (٦٥٣هـ)، تحقيق عادل عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، ط١ (١٤١٩هـ-١٩٩٨م). (٦/ ٢١-٢٢).

ثالثًا: معالم أصول الدين

قال الإمام الرازي:

"المقام الثالث: إن سلمنا أن الله تعالىٰ فعلها لأجل تصديق المدعي فلم قلتم بأن كل من صدقه الله تعالىٰ فهو صادق، وهذا إنما يتم إذا ثبت أن الكذب علىٰ الله تعالىٰ محال، فإذا نفيتم الحسن والقبح في أفعال الله تعالىٰ، فكيف تعرفون امتناع الكذب عليه؟ تعالىٰ الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

واعلم أن الجواب:

عن المقام الأول:

ما بينا في باب الصفات أنه لا مؤثر إلا قدرة الله تعالىٰ وحينئذ تبطل الاحتمالات العشرة المذكورة"[1].

---

(١) اعترض العلامة ابن التلمساني علىٰ جواب الإمام الرازي بهذه الطريقة، وقرر عدم كفايتها، فقال في شرحه علىٰ معالم أصول الدين ص٤٥٤:"وقد اكتفىٰ في الجواب عن التشكيك في هذا المقام بقوله: «إنا قد بيَّنَّا في باب الصفات أنه لا موجد إلا قدرةُ الله تعالىٰ، وحينئذٍ تبطل الاحتمالات العشر.» ولا يكفي هذا مع اعترافنا أنّ للعباد في بعض الأفعال كسبًا، وأنه يمكن منهم التوصل بكَسْبِ بعض الأفعال إلىٰ استعقاب أمور أجرىٰ اللهُ تعالىٰ عادَته بوقوعها عند ذلك، كآثار السحر عقيب قولٍ ونَفْثٍ، وكتقريب الحديد من المغناطيس المستعقب للجذب، فلا يظهر اختصاص مدعي الرسالة بها، بل الجواب أنّا قد ذكرنا في قيود المعجزة ما يخرج هذه، فإنا نقول: إن المعجزة لابد أن تكون فعلاً لله تعالىٰ، أو ما يتنزّل منزلة الفعل الخارق للعادة، مقرونـًا بالتحدي، مع العجز عن معارضة

والمعتزلة لما قالوا بأن العبد موجد فقد بطل عليهم هذا الطريق.

وعن المقام الثاني والثالث:

أنه قد يكون الشيء جائزا في نفسه، مع أن العلم الضروري يكون حاصلا بأنه لا يقع، ألا ترىٰ أن حدوث شخص في هذه الحالة مع صفة الشيخوخة جائز مع أنا نقطع أنه لم يوجد وإذا رأينا إنسانا ثم غبنا عنه ثم رأيناه ثانيا جوزنا أن الله تعالىٰ أعدم الرجل الأول وأوجد ثانيا مثله في الصورة والخلقة، ومع هذا التجويز نقطع أنه لم يوجد هذا المعنىٰ، فكذلك ههنا ما ذكرتموه من الاحتمالات قائم، إلا أنه تعالىٰ أودع في عقولنا علما ضروريا، وهو أنا متىٰ اعتقدنا أن هذه المعجزات خلقها الله تعالىٰ عقيب دعوىٰ هذا المدعي، فإنا نعلم بالضرورة أنه تعالىٰ إنما خلقها ليدل علىٰ تصديق دعوىٰ ذلك القائل، ألا ترىٰ أنَّ قوم موسىٰ لما أنكروا نبوته فالله تعالىٰ ظلل الجبل عليهم، فكلما همُّوا بالمخالفة، قرُبَ الجبل منهم، وصار بحيث يقع عليهم، وكلما هموا بالطاعة والإيمان تباعد الجبل عنهم، **فكل من أنصف علم أن كل من رأىٰ هذه الحالة علم بالضرورة أن ذلك يدل علىٰ التصديق.**

من تحدّىٰ عليه، وشرطنا كونه خارقاً للعادة ليتميّز به المدّعي، فإن المتحدِّي بالقديم والمعتاد لا اختصاص له بدعواه. وقيّدناه بالاقتران بالتحدي لئلا يتخذ الكاذبُ معجزةَ من مضىٰ حجةً لنفسه. وقيدنا بعدم المعارضة ليتميز عن السحر وما يُتوصَّل به إلىٰ الخوارق من السيمياء والطِّلَّسْمات والعزائم والخواص واستخدم العلويات وجميع ما ذكروه، فإن مدعي مثل ذلك لا يَسْلَم من المعارضة".

فهذا هو الجواب المعتمد في هذا الباب.

ومتىٰ ضممت إلىٰ هذه الطريقة ما قررناه في الطريقة الثانية بلغ المجموع مبلغا كافيا في إثبات المطلوب[1]".

قال ابن التلمساني في شرحه: "**حاصلهُ أنه يدعي أنّ دلالة المعجزة علىٰ صدق المتحدِّي بها دلالة عادية**[2]، وأنّ مثل هذا الخارق ـ كإحياء الموتىٰ، وفلق البحر أطواداً، وإخراج ناقة من صخرة ـ يُعلَم قطعًا أنه ليس من الأفعال المعتادة، وأنه لا قدرة لغير الله عليها، فزال احتمال أنها عادة متكررة.

وأمّا احتمال أنها ابتداء عادة فلا يقدح؛ فإنّ التحدي بأصل انخراق العادة في ذلك الفعل، وقد وُجِد. ثم إذا فعله مقترنـًا بدعواه بطل احتمالُ أنه لغيره من نبيٍّ آخر أو مَلَك أو غيره، فحينئذٍ يحصل العلم بصدقه كما يحصل العلم بخَجَل الخَجِل ووَجَل الوَجِل.

وجواز فعلها علىٰ يد الكاذب عقلاً لا يَمْنَعُ من الجَزْم بصدق مُدَّعِي الرسالة بناء علىٰ سُنَّةِ الله تعالىٰ وعادَتِه، ولو وقع ذلك لانسلَّت العلومُ من الصدور.

---

(١) **معالم أصول الدين**، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي (ت: ٦٠٦هـ)، دار الكتاب العربي - لبنان - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ت: طه عبد الرؤوف سعد. ص١٠٦-١٠٧.

(٢) المراد بالدلالة العادية هنا أنها تدلُّ علىٰ أن ما حصل من كلام فهو دالٌّ علىٰ الصدق، واقعـًا، ولكن لا تدلُّ علىٰ إحالة امتناع وقوعه علىٰ خلاف ذلك، أي نقيضه.

وأمّا قوله: «إن دلالتها علىٰ صدقه تتوقف علىٰ إثبات الصدق لله تعالىٰ» فهو كذلك[1]، وقد احتج الأصحاب علىٰ ذلك بأنه تعالىٰ عالم بجميع المعلومات، وكل عالم في نفسه خبرٌ علىٰ وفق علمه، ولا معنىٰ للخبرِ الصدق إلا ذلك[2]، وإذا كان عِلْمُه أزليّا كان صِدْقُه أزليًا، وامتنع اتصافُه تعالىٰ بالكذب لاستحالة قيامه مع الصدق القديم، وامتناعِ عَدَمِ القديم.

وعلىٰ هذا التقدير لا يتوقف إثباتُ الصدق لله تعالىٰ علىٰ إثبات التحسين العقلي، وإنما ذلك طريقة «المعتزلة» حيث قالوا: إن الكلام من صفات الأفعال، ولم يثبتوا كلامًا نفسيًّا، ونحن وإن لم نُوقِفْ أفعالَ الله تعالىٰ علىٰ غَرَضٍ فلا نمنع أنّ وقوع الأفعال من الله تعالىٰ دالة علىٰ أشياء لارتباطها بها في سُنَّةِ الله تعالىٰ، وعلىٰ حِكَم ندرك بعضها وإن وَقَفت عقولُنَا عن إدراك جملتها، والله تعالىٰ يقول ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾ [الأنبياء:١٦][3]".

قال الخونجي في شرح المعالم ص٤٧٣: "وأما ما ذكروه من بيان

(١) وقد مرّ ذكر قول التلمساني نفسه: "المعجزة إذا أفادت العلم بصدق النبي فهي بعينها دالة علىٰ صدق مبلِّغه، وإلا لم يحصل العلم بصدقه" اهـ.

(٢) المعتمد أن الصدق موافقة الخبر للأمر في نفسه، لا للعلم، ولا للاعتقاد. ولكن لا فرق هنا لأن علم الله تعالىٰ لا يخالف الأمر في نفسه، لاستحالة الجهل عليه جل وعزَّ.

(٣) **شرح معالم أصول الدين**، لشرف الدين ابن التلمساني، ص٤٥٩، تحقيق: الأستاذ نزار بن علي، دار مكتبة المعارف.

احتمال كون تلك المعجزة ابتداء عادة، أو تكرير عادة، أو تكون معجزة لنبي آخر أو تكون امتحاناً للمكلف، فالجواب عن كل هذه الاحتمالات أمرٌ واحدٌ، وهو أن تجويز الشيء لا ينافي القطع بعدمه، كما أنّا نجوز دخول شخص في الوجود من غير الأبوين، وشخصاً هرماً من غير سبق الطفولية والشباب والكهولة، لكن إذا أبصرنا شيخا علمنا بالضرورة أنه متولد من الأبوين وأنه كان طفلاً ثم صار شاباً، ثم صار شيخاً، وكذا القول في جميع الأمور العادية.

إذا عرفت هذا فنقول: علمنا بالضرورة دلالة المعجزة على التصديق، كما قلنا في إظلال الجبل، فلا يكون تجويز نقيضه ولا كون المعجزة مخلوق لغرض آخر قادحاً في ذلك العلم الضروريّ، وبهذا خرج الجواب عن المقام الثالث" اهـ.

فالتحقيق في البيان أن يقال: إن الفعل الخارق للعادة إن وقع للكاذب، فإنه يقع مجردا عن وصف إفادة الصدق له، لأنه لو دلّ على صدقه للزم كذب من صدقه. وهذا التقرير يقرب مما يُعزىٰ إلىٰ الإمام الباقلاني، ويلزم إعادة النظر فيه، من جهة أن الدليل إن كان دليلاً، فإما أن تكون دلالته ذاتية له، أو تكون جعلية مبنية علىٰ التواطؤ والتواضع، ولا معنىٰ للتواضع بين الله تعالىٰ والبشر، فدلالة المعجزة إذن عقلية من جهة النظر في الاطراد والعادة في الخلق، والنظر إلىٰ القرائن التي تدلُّ الإنسان بمجموعها علىٰ أنّ من حصلت له المعجزة فهو صادق. ولذلك فإن تلك القرائن التي تدلُّ بمجموعها علىٰ صدق النبي الصادق، لا يجوز أن تكون حاصلة للمتنبئ الكاذب إذا ظهر الفعل الخارق للعادة علىٰ يديه، لئلا يكون ذلك دالا علىٰ

تصديقه المنافي للواقع، والمستلزم لكذب خبر الله تعالىٰ النفسيّ عن كونه كاذباً، وهو محال، هكذا ينبغي أن تقرر المسألة. أما تجويز وقوع المعجزة مطلقا علىٰ يد الكاذب بدون ملاحظة ما قررناه، ففيه ما فيه. والوجه الذي قررناه عليه هو ما فهمناه مما نقل عن الإمام الباقلاني، وإن أوهم نقل بعض الأعلام خلافه، وستتكلم عليه في موضعه بإذن الله تعالىٰ.

قال الخونجي في شرح المعالم ص٤٧٣: "إظهار المعجز علىٰ يد الكاذب إنما يقبح إذا كان الغرض من خلقه تصديقه لا إذا كان الغرض منه شيئا آخر، ولا يبعد أن يكون لله أغراض أخر سواه، فيلزمهم -أي المعتزلة- أن يحكموا بأنه لا يقبح إظهاره علىٰ يد الكاذب" اهـ. وهذا يؤيد ما ذكرناه، ودعوىٰ إيهام ظهور المعجز بهذه الصورة علىٰ يد الكاذب تصديقه لا يكفي، وإلا لبطل إنزال كل لفظ من الألفاظ المتشابهة.

وقد اعترض ابن كمونة الفيلسوف علىٰ كلام الإمام الرازي هنا فقال: "دعوىٰ الضرورة ها هنا ممنوعة، فإن من أنصف علم أن مع تجويز أن يكون الباري تعالىٰ هو الذي يضلُّ الخلق ويفعل فيهم القبائح ويؤاخذهم علىٰ ما لا يفعلونه ويكلفهم ما لا يطيقونه، وأنه يراعي مصالحهم ويؤاخذ البريء منهم بالمتهم علىٰ ما هو مذهب صاحب الكتاب وكل الأشعرية في هذه المسائل كلها، وفي أمثالها، لا يستبعد والحالة هذه أن يكون خرقه للعادة علىٰ أيدي المدعين للنبوة إضلالا للخلق أو لا لغرض أصلاً. إنما كان يصح له دعوىٰ الضرورة في هذا المقام لو لم يقل بهذه المذاهب

المذكورة، أما مع القول بها، والإصرار عليها فلا[1]".

ولا يخفىٰ أن هذا الاعتراض مبني علىٰ مقدمات خطابية وإن حاول أن يصورها بصورة البرهان والقطع شأن هؤلاء الفلاسفة، فإن هذا الكلام كله لا يرد علىٰ الأشاعرة، فإنا قد بينا أن لهم طرقاً أخرىٰ غير التي يتمسك بها الفلاسفة والمعتزلة في نفي القبح والسفه والكذب عن الله تعالىٰ، فهم وإن نفوا القبح العقلي والحسن العقلي، إلا أنهم نفوا عن الله تعالىٰ الكذب بطرق أخرىٰ بيناها سابقاً. بل إن الناظر في الطرق التي يبني عليها الأشاعرة، ليراها أعلىٰ مقاما بكثير مما يتعلق به أولئك المخالفون.

ولا أحد ينفي الضرورة التي يجدها في نفسه عندما يرىٰ المعجزات والقرائن المحتفة بها، فإن كل واحد يجد في نفسه من التصديق بالمدعي فلا يستطيع دفعه، وهذا أجلىٰ مصدوق للضرورة التي يتكلم عنها الإمام الرازي.

علىٰ أن ابن كمونة يغالط إذ يقول: إن الله تعالىٰ يخلق القبائح وأنه لا يراعي مصالح الخلق...الخ كلامه، فإن الأشاعرة يقولون: إن تلك الأفعال لا تصدر عن الله تعالىٰ منسوبة إليه ولا يشتق له منها صفة تعود عليه بالذم والقبح، بل جميع تلك الأفعال لا تصدر عنه جل وعلا إلا علىٰ وجه الحسن فإنه الفاعل المختار، والملك الذي لا حدود لفعله.

---

(١) تعاليق عز الدولة أبن كمونة، مطبوعة مع أسئلة نجم الدين الكاتبي عن المعالم لفخر الدين الرازي، ت. زابينه أشميتكه ورضا بورجوادي، طبعة مؤسسة بروهشي حكمت وفلسفة إيران، ومؤسسة مطالعات اسلامي-آلمان. ص١٠١.

والله تعالىٰ لا يؤاخذ الخلق علىٰ ما لا يفعلونه هكذا مطلقـًا كما يزعم ابن كمونة، بل يؤاخذهم علىٰ ما يفعلونه أو يكتسبونه، وإن لم يؤاخذهم عليه من جهة ما هو مخلوق، فإن الأفعال من هذه الجهة منسوبة لله تعالىٰ.

رابعـًا: نهاية العقول

هذا الكتاب من أهمِّ كتب الإمام الرازي، وهو من أشمل الكتب وأطولها، ذكر فيها تفاصيل كثيرة وجمع ما تناثر من كلامه.

وسنورد بعض ما ذكره في هذه المسألة وما يتعلق بها.

قال الإمام الرازي (٣/ ٧): "ذهب النظّام إلىٰ أنَّ القبائح لا يصح أن تكون مقدورة لله تعالىٰ، وأهل السُّنة يوافقونه علىٰ هذا الإطلاق وإن كان الخلاف باقيًا بينهما من حيث المعنىٰ؛ فإن النظّام يريد به أن الله تعالىٰ غير قادر علىٰ خلق الجهل والكذب والألم الذي لا يكون مسبوقًا بالجناية ولا يكون ملحوقًا بعِوَضٍ، **وأمّا أهل السنّة فإنهم اتفقوا علىٰ أن الله تعالىٰ قادر علىٰ هذه الأشياء وموجد لها، ولكن إيجاد الله تعالىٰ لها غير قبيح أصلاً، كما أن الحسن والقبح عندهم لا يثبت إلا بالسمع.**

وقد ذهب أكثر المعتزلة إلىٰ أن الله تعالىٰ قادر علىٰ القبائح، وأن صدورها منه تعالىٰ غير محال، وأما أبو الهذيل وأبو الحسين فهما ذهبا إلىٰ أن صدور القبيح منه تعالىٰ ممكن بالنظر إلىٰ كونه قادرًا، محال بالنظر إلىٰ الداعي؛ لأن الفعل إنما يصدر عن الفاعل بالداعي، والداعي إلىٰ فعل القبيح محال في حقّه تعالىٰ، فيستحيل صدور القبيح منه نظرًا إلىٰ هذه

الجهة[1]. والمعتمد في إبطال مذهب النظّام أن هذه الأشياء ممكنة، وكل ممكن فإنه يكون مقدورًا لله تعالىٰ.

وأمّا المعتزلة فإنهم قالوا: الذي يدلّ علىٰ قدرته تعالىٰ علىٰ الظلم أنه لا نزاع في أنه تعالىٰ قادر علىٰ تعذيب المجرم فذلك التعذيب لماهيته مقدور الله تعالىٰ، وحقيقة ذلك التعذيب لا يتوقف علىٰ سبق الجُرم؛ لأن الواحد منّا يمكنه تعذيبه من غير سابقة ذلك الجرم، فإذًا الله تعالىٰ قادر علىٰ عذاب غير مشروط في ذاته بسابقة الجرم، فوجب أن يكون قادرًا عليه من غير سابقة ذلك الجرم.

وأمّا الذي يدلّ علىٰ قدرته تعالىٰ علىٰ الكذب أنه تعالىٰ قادر علىٰ أن يقول: العالم ليس بقديم، والتلفظ بلفظة "العالم" مع لفظة "القديم" لا يتوقف علىٰ التلفظ بلفظة "ليس"؛ لأنه يمكننا أن نتلفظ بهما من غير التلفظ بلفظة "ليس"، وكل مَن قدر علىٰ مجموع أمور لا يكون البعض منها مشروطًا بالبعض وجب أن يكون قادرًا علىٰ كل واحد منها عند عدم الآخر، وذلك يقتضي أن يكون الباري تعالىٰ قادرًا علىٰ أن يقول: العالم قديم، وذلك كذب، فثبت أنه تعالىٰ قادر علىٰ الكذب.

وأمّا الذي يدلّ علىٰ قدرته تعالىٰ علىٰ خلق الجهل: فلأنه تعالىٰ قادر علىٰ خلق العلم، والقادر علىٰ شيء لا بدّ وأن يكون قادرًا علىٰ ضدّه، فإذًا يلزم أن يكون الباري تعالىٰ قادرًا علىٰ الجهل.

---

(١) وفي بعض النسخ: الحجة.

وهذا أجود كلماتهم في هذه المسألة، وهي ضعيفة[1]".

وقال في مبحث أفعال العباد (٢/ ٦٦): "قوله في المعارضة الثالثة: نفي كون العبد موجدًا يسدّ باب إثبات الصانع.

قلنا: لا نسلّم ذلك، ونحن لا نثبت العلم بالصانع تعالىٰ بالقياس علىٰ أفعالنا، بل نثبته بالطرق التي قدّمناها.

قوله: يلزمكم سدّ باب النبوة.

قلنا: أولاً: هذا ليس بدليل؛ لأنهم في هذا الكلام زعموا أن صحة النبوة موقوفة علىٰ العلم بأن الله تعالىٰ غير فاعل لهذه القبائح، فلو جعلنا العلم بأنه تعالىٰ غير فاعل للقبيح مستفادًا من العلم بصحة النبوة لزم الدور، وهو باطل، بل ذلك من قبيل الإلزامات، ونحن نبيّن أن هذا الإلزام كما أنه متوجّه علينا فهو متوجّه عليهم، ثم نذكر الجواب بعد ذلك إن شاء الله تعالىٰ:

أمّا الأول[2] فمن وجهين:

أحدهما: أن نقول: إن هذا الإلزام متوجّه علىٰ أبي الحسين من وجه وعلىٰ المشايخيّة من وجه آخر:

أمّا لزومه علىٰ أصل أبي الحسين: فلأنه سلّم أن حصول الفعل عند وجود الداعي واجب، والداعي من فعل الله تعالىٰ دفعًا للتسلسل، فيكون

---

(١) نهاية العقول في دراية الأصول، (٢/ ٦٦).

(٢) أي بيان أن هذا الإلزام متوجه عليهم، كما يزعمون أنه متوجه علينا.

قد فعل الله تعالىٰ في الكافر ما يجب عند صدور الكفر منه، ولا فرق في العقول بين فعل القبيح وبين فعل ما يوجب القبيح، فإن لزم من الأول سدّ باب معرفة النبوة لزم أيضًا من الثاني.

وأمّا لزومه علىٰ أصل المشايخية: فلأنهم حكموا بأن الله تعالىٰ قادر علىٰ القبيح، وعلىٰ إيجاد ما علم أنه لا يوجد. قيل لهم: فعل القبيح يدلّ علىٰ الجهل أو الحاجة، وفعل ما علم أنه لا يوجد يدلّ علىٰ انقلاب علمه جهلاً، وذلك محال في حق الله تعالىٰ، فالقول بقدرته علىٰ القبيح وعلىٰ خلق ما علم أنه لا يكون محال، فعند ذلك قالوا: ذلك القبيح الذي يوجده الله تعالىٰ خطأ أن يقال فيه: إنه يدلّ علىٰ الجهل أو الحاجة، وخطأ أن يقال فيه: إنه لا يدلّ، بل نُمسك عن القولين، فإذا جاز لهم مثل هذا الجواب **فلمَ لا يجوز لنا أيضًا أن نقول: إن المعجز الذي يظهره الله تعالىٰ علىٰ يد الكاذب فإنه خطأ أن يقال: إنه يدلّ علىٰ صدقه، وخطأ أن يقال: إنه لا يدلّ، بل يجب الإمساك عن القولين. وأمّا المعجز الذي يظهره الله تعالىٰ علىٰ يد الصادق فإنه يكون دليلاً علىٰ صدقه.**

وبالجملة فكل ما يذكرونه في تقرير هذا الجواب هناك فنحن نقوله هاهنا.

الوجه الثاني في المعارضة، وهو متوجه علىٰ جميع فرق المعتزلة: أن نقول: خلق الفعل الخارق للعادة عَقيب دعوىٰ الكاذب إنما يقبح إذا كان الغرض منه تصديق الكاذب، **لكن الفعل الخارق للعادة الحاصل عقيب دعوىٰ الكاذب غير متعيّن لهذا الغرض**، بل يحتمل أن يكون هناك أغراض أخرىٰ، نحو كونه لطفًا لأقوام آخرين، أو معجزة لنبيّ آخر، أو إجابة لدعوة

ولـيّ، أو تكريـرًا لعـادة متطاولـة، أو ابتـداء عـادة، وإذا كانـت هـذه الوجـوه [و]غيرهـا محتملـة، فبتقـدير أن يكـون الغـرض مـن إظهـاره لا تصـديق الكاذب، بل أحد الأغراض المذكورة لم يكن ذلك قبيحاً، وإذا كان كذلك لم يلزم من وقوعه – مع العلم بأن الله تعالىٰ لا يفعل القبيح – الجزم بكـون المدّعي صادقاً[1].

والحاصل أن الاستدلال بالمعجز علىٰ الصدق مبني علىٰ مقدّمتين:

إحداهما أن نقول: هذا الفعل قائم مقام قول الله تعالىٰ: صدقتك.

وثانيهما: أن كل مَن قال الله تعالىٰ له ذلك فهو صادق.

فأمّا المقدمة الأولىٰ فلا يكفي في تقريرها جزمُنا بأن الله تعالىٰ لا يفعل القبيح؛ لأنه لمّا جاز أنْ يكـون الغرض من إحداث ذلـك المعجز تصـديق ذلك المدّعي، وجاز أن يكون الغرض شيئاً آخر، وعلىٰ التقـدير الثـاني لا يلزم من إحداثه عَقيب دعوىٰ الكاذب كونـه فـاعلاً للقبيح – فحينئذ علمْنـا أنه لا يكفي في تقدير تلك المقدمة العلم بأنه لا يفعل القبيح.

لا يقال: هبْ أن فعل الله لذلك المعجز غير متعيّن أن يكـون الغـرض منه التصديق، ولكنه يوهم أن الغرض منه تصديق الكـاذب، وذلـك قبيـح، وما يوهم القبيح فهو قبيح.

---

(١) وهذا الرد من الإمام الرازي يبين بكل وضوح أنه لا يقول إن الخارق للعادة حال ظهوره علىٰ يد الكاذب يكون دالا علىٰ صدقه، وهو الأمر الذي بيناه فيما سبق في تعليقاتنا علىٰ كلامه في كتب أخرىٰ. وهو الذي قلنا إنه ينبغي أن يكون مقتضىٰ مذهب الإمام الباقلاني.

لأنّا نقول: لو كان ما يوهم القبيح قبيحاً لكان إنزال المتشابهات وخلق الآلام قبيحاً، ومعلوم أنه ليس كذلك، وتحقيقه ما مرّ في أول الكتاب: أن المكلف لو حمله على المحمل القبيح مع أنه غير متعيّن لكان التقصير من جانب المكلف لا من جانبه تعالى.

وأمّا **المقدمة الثانية**، وهي أن من قال الله تعالى له: صدّقتك، فهو صادق، فلا يمكن تمشيتها على أصولهم؛ لأن دليلهم على ذلك أن فعل المعجز قائم مقام قوله تعالى: صدقتك، فقوله للكاذب: صدقتك: تصديق له، وتصديق الكاذب قبيح، والله لا يفعل القبيح.

ونحن نقول: لا نسلّم أن قوله: "صدّقتك" تصديق له لا محالة؛ فإن المعاريض حسنة عندهم، وهي مثل ما إذا قصد بعض الظَّلَمة قتل بعض الأنبياء، فاختفى ذلك النبيّ في دار إنسان، فجاء ذلك الظالم وسأل صاحب الدار عن ذلك الرسول، فإنه يحسن عندهم أن يقول: لَمْ يدخل ذلك الرسول هذه الدار، ويضمر فيه رواية هذا القول عمّن أخبر بذلك الخبر الكذب.

فنقول: إذا كان (هذا) الإخبار بشرط هذا الإضمار حسناً ولم يقبح منه ترك ذلك الإضمار، فإذا قال الله تعالى في شخص معيّن: إنه رسولي: احتمل أن يكون مراد الله تعالى هذا الجنس من المعاريض، وهذا الجنس غير قبيح، وبتقدير أن يكون المراد منه هذا الجنس من المعاريض لم يلزم من قوله للكاذب: "صدّقتك" كونه مصدّقاً له.

وبالجملة فهم إن جوّزوا الحذف والإضمار في كلام الله تعالى فحينئذ

يمتنع الاستدلال بقوله تعالىٰ لرجل معيّن: صدقتك في دعواك؛ كونه مصدّقاً له، وإن لم يجوّزوا الحذف والإضمار قالوا: ما نعلم فساده بالضرورة من دين محمد عليه السلام.

فثبت من هذه الوجوه أنَّ الإشكال الذي أوردوه علينا لا يندفع بإثبات كون العبد موجداً وبإثبات الحسن والقبح العقليَّيْن، وإذا كان كذلك لم يكن لهذا الإشكال تعلّق بخاصية هاتين المسألتين[1].

وأمّا الجواب عنه فهو الذي عوّل عليه الإمام، وهو أن المعجز يفيد العلم الضروري بكون المدّعي صادقاً، وتجويزنا إظهار الله تعالىٰ المعجزة[2] **علىٰ يد الكاذب لا يقدح في هذا العلم الضروري.**

أما بيان الأول: فلأنّ كل مَن قدح في المعجزات من الأمم السالفة إنما قدحوا فيها لاعتقادهم أنها ليست من فعل الله تعالىٰ، وأنها من باب الحِيَل والطلسمات ومعرفة الخواصّ، ولم ينقل عنهم أن واحداً سلّم كونه فعلاً لله تعالىٰ ثم بعد ذلك نازع في دلالتها علىٰ الصدق، فإن من شاهد انقلاب العصا ثعباناً، وفَلْق البحر، وإظلال الجبل، وعرف قطعاً أن ذلك من فعل الله تعالىٰ؛ استحال أن يبقىٰ شاكًا في دلالته علىٰ صدق المدّعي.

---

(١) خلاصة الرد: يقول الرازي: إن الأصول التي يعتمد عليها المعتزلة في الرد علىٰ هذا الإشكال، لا تكفي لحله بالفعل وإن توهموا أنها كافية في ذلك. وتفصيله ما ذكره الإمام.

(٢) يريد بالمعجزة هنا مجرد الخارق للعادة، لا الخارق منضما إليه جميع الشروط الأخرىٰ المشروطة في الدلالة علىٰ الصدق كالتحدي.

وأمّا بيان أن التجويز المذكور لا يقدح في هذا العلم الضروري: فهو أني إذا غمّضتُ عيني لحظة ثم فتحتها فأنا أعلم قطعـاً أن الله تعالىٰ قادر علىٰ أن يقلب الجدران والحيطان ذهبـًا إبريزاً في تلك الحالة، ثم لمّا فتحتُ العين رأيتها كما كانت، وهذا التجويز لا يزيل عني العلم الضروري بأنه لم يوجد ذلك، وكذلك القول في جميع العاديّات، فثبت أن تجويز انقلاب الأشياء عن مجاريها العادية لا يقدح في العلم الضروري الحاصل ببقائها علىٰ مجاريها، وإذا صح ذلك بطلتْ شبهتهم كما في سائر التجويزات الواردة من السوفسطائية.

قوله: إنه يلزمنا سدّ باب الوثوق بوعده ووعيده.

قلنا: إنّا تستدلّ – إن شاء الله تعالىٰ – علىٰ استحالة كونه كاذبـًا في كلامه[1].

لا يقال: هبْ أنه يكون صادقـًا في كلامه القديم القائم بذاته، أمّا كيف نعرف صدق هذا الكلام المسموع؟

لأنّا نقول: إن ذلك أيضـًا لازم عليكم؛ فإنكم تجوّزون الحذف والإضمار والتقديم والتأخير في كلام الله تعالىٰ، وتحكمون أيضـًا بحسن المعاريض، وقد بيّنا أن تجويزكم ذلك يقتضي أن نلزمكم ما ألزمتمونا."

ثم شرع الرازي في مناقشة أقوالهم.

وقد عقد الإمام الرازي فصلا خاصا في بيان هذه المسألة ننقله كله

---

(١) سيأتي قريبًا نقل كلامه في إثبات كون الله تعالىٰ صادقا، واستحالة كونه كاذبا في كلامه.

هنا، وذلك لأهميته وخطورة المسألة.

قال الإمام الرازي في نهاية العقول (٢/ ٣٢٦): "**الفصل الثالث في كونه تعالىٰ صادقاً**

اتفق المسلمون علىٰ ذلك، ولكنهم اختلفوا في كيفية إثباته بحسب اختلافهم في مسألة الحسن والقبح وخلق الأعمال[١]:

أمّا أصحابنا فحاصل كلامهم فيه دليلان:

أحدهما: إخبار الرسول عن امتناع الكذب علىٰ الله تعالىٰ.

والثاني: أن كلامه قائم بنفسه، ويستحيل الكون في كلام النفس علىٰ مَن يستحيل عليه الجهل؛ إذ الخبر يقوم بالنفس علىٰ وفق العلم، والجهل علىٰ الله تعالىٰ محال.

ولقائل أن يقول علىٰ **الطريق الأول**: العلم بصدق الرسول يتوقف علىٰ دلالة المعجز علىٰ صدقه؛ لأنَّ المعجز قائم مقام التصديق بالقول، فإذاً صدق النبي - عليه السلام - مستفاد من تصديق الله تعالىٰ إياه، وتصديق الله تعالىٰ إياه إنما يدل علىٰ صدقه لو ثبت كونه تعالىٰ صادقاً؛ إذ لو جاز عليه الكذب لم يلزم من تصديقه له كونه صادقاً، كما لا يلزم من تصديق الواحد منا غيره كون ذلك الغير صادقاً لأجل جواز الكذب علينا، فإذاً العلم بصدق النبي - عليه السلام - موقوف علىٰ العلم بصدق الله تعالىٰ، فلو توقف العلم بصدق الله علىٰ العلم بصدق الرسول لزم الدور،

---

(١) وقد مرَّ بيان ذلك غير مرة.

وإنه محال.

لا يقال: إنّا لا نسلّم أن دلالة تصديق الله تعالىٰ علىٰ كونه صادقاً يَتَوقف علىٰ العلم بكون الله تعالىٰ صادقاً؛ لأن قوله للشخص المعين: إنه رسولي، جارٍ مجرىٰ قول الرجل لغيره: هذا وكيلي، وقول البائع للمشتري: بعت منك ذلك، فإن هذه الصِّيَغ وإن كانت إخبارات من حيث اللفظ، إلا أنها إنشاءات من حيث المعنىٰ، والإنشاء لا يتطرّق إليه الصدق والكذب، وإذا كان كذلك فقول الله تعالىٰ في الرجل المعيّن: إنه رسولي، يدلّ علىٰ رسالته، سواء قدّر أن الله تعالىٰ صادق أو لم يقدر ذلك، ومتىٰ ثبت أنه رسول ثبت أنه صادق، فثبت أن العلم بكون الرسول صادقاً لا يتوقف علىٰ العلم بكون الله تعالىٰ صادقاً.

لأنّا نقول: هبْ أن قوله تعالىٰ في حق الرجل المعيّن: "إنه رسولي" إنشاء وليس بإخبار، ولكن الإنشاء تأثيره في الأحكام الشرعية لا في المعاني الحقيقية، وإذا كان كذلك لم يكن في قوله: "إنه رسولي" ما يقتضي كونه صادقاً؛ لأن كونه صادقاً أمر حقيقي، والأمور الحقيقية لا تختلف باختلاف التصرفات الشرعية، فإذاً لا طريق إلىٰ معرفة كون الرسول صادقاً إلا بإخبار الله تعالىٰ عن كونه صادقاً، فلو لم يعرف كون الله تعالىٰ صادقاً إلا من قِبَل صدق الرسول لزم الدور، وإنه باطل.

ويمكن أن يُجاب عن أصل السؤال بأنّا بينّا فيما تقدّم أن صدق الرسول لا يتوقف علىٰ كون الله تعالىٰ متكلماً، فَلأَنْ لا يتوقف علىٰ كونه صادقاً – وهي كيفية من كيفيات كونه متكلماً – كان أَولىٰ، وهذا الموضع فيه نظر.

وأمّا **الطريق الثاني** فالإشكال عليه من وجهين:

الأول: أنهم ما أقاموا الدلالة علىٰ أن من لا يكون جاهلاً استحال أن يخبر بالخبر النفسانيّ علىٰ سبيل الكذب، وهذه القضية غير ضرورية، فلا بدّ في بيانها من الحجة.

الثاني: هبْ أنه تعالىٰ صادق بالخبر القائم بذاته، لكن لـمَ لا يجوز أن يكون الكلام الذي نقرؤه ونسمعه كذباً؟

واعلم أن الجواب عن الإشكال الأول من وجهين:

الأول: أنّا نعلم بالضرورة أن العالم بالشيء يمكنه أن يحكم عليه بحكم صادق، وهذه القضية معلومة بالضرورة، وإذا كان كذلك فنقول: لو كان - تعالىٰ - كاذباً لكان كذبه قديماً، ولو كان كذبه قديماً لاستحال عدم ذلك الكذب، ولو استحال عدم ذلك لاستحال أن يخبر عنه خبراً صدقاً؛ لأنّا نعلم بالضرورة أن الذات الواحدة يستحيل أن يكون كاذباً وصادقاً في القضية الواحدة، كذباً نفسانيًّا وصدقاً نفسانيًّا، فإذاً لو كان الله تعالىٰ كاذباً لاستحال منه أن يخبر عن ذلك الشيء خبراً صدقاً مع كونه تعالىٰ عالماً بذلك الشيء. لكِنّا بينّا أن العلم الضروري حاصل بأن العالم بالشيء يصحّ منه (أن) يخبر خبراً صدقاً عن معلومه، فإذاً يلزم استحالة كونه كاذباً.

لا يقال: هذا معارض بالكذب، فإنّا كما نعلم بالضرورة أن العالم بالشيء كما يمكنه أن يحكم عليه حكماً صادقاً يمكنه أن يحكم عليه حكماً كاذباً، فلو كان تعالىٰ صادقاً لزم أن يمتنع علىٰ العالم بالشيء أن

يحكم علىٰ معلومه حكماً كاذباً.

لأنّا نقول: ليس كلامنا في هذا الموضع في الصدق والكذب اللسانيَّيْن حتىٰ يقال: إن العالم بالشيء يمكنه أن يصدق تارة ويكذب أخرىٰ، بل في الصدق والكذب النفسانيَّيْن. ونحن لمّا جرّبنا أنفسنا وجدنا أنّا متىٰ علمنا شيئاً فإنّا نحكم علىٰ ذلك الشيء علىٰ وفق ما نعلمه، ويتعذّر علينا أن نحكم بخلاف ما نعلم، فبطل قوله: إن العالم بالشيء يمكنه أن يحكم حكماً نفسانيّاً كاذباً.

وليس للسائل أن يقول: دعوىٰ هذا الامتناع باطل؛ لأنّا حالما نعلم الشيء يمكننا أن نكذب كذباً نفسانياً، وذلك بأن نتخيل صورة الخبر الكذب.

لأنّا نقول: إنّا قد بينّا أن الحكم النفساني غير، وتخيل صورة الخبر اللساني غير؛ لأن ذلك التخيل مما يختلف باختلاف الألسنة، وأمّا ذلك الحكم فإنه حقيقة واحدة لا تختلف باختلاف الألسنة، وإذا ظهر الفرق فنحن ندّعي أن العالم بالشيء يتعذّر عليه أن يحكم بهذا الحكم النفساني علىٰ خلاف ما علمه، وإذا كان كذلك اندفع الإشكال، فثبت أنه تعالىٰ صادق بخبره القديم[1].

الثاني: أن الكاذب ناقص بالنسبة إلىٰ الصادق، والذي يستحيل منه إلا

---

(١) وبهذه الطريقة يتم تبيين استحالة الكذب النفساني علىٰ الله تعالىٰ، وقد أشرنا إلىٰ شيء من ذلك فيما سبق عند جوابنا عن طلب العلامة الأصفهاني شارح المحصول بيان ذلك. وها نحن نرىٰ الإمام الرازي يبينه بكلامه، فيا له من إمام!

الكذب أشدّ نقصاً، فلو كان الله – تعالىٰ – كاذباً لاستحال منه الصدق، فوجب أن يكون الواحد منّا أكمل من الله تعالىٰ! وذلك معلوم الفساد بالضرورة، فإذاً وجب أن يكون الله تعالىٰ صادقاً.

بقي هاهنا أنه تعالىٰ صادق في كلامه القديم.

أمّا لـمَ قلتم: إنه تعالىٰ صادق في هذه الحروف والأصوات التي نسمعها؟

والجواب عنه ما ذكرناه في مسألة خلق الأعمال، حيث بينّا أن تجويز ظهور المعجزة علىٰ غير الصادق لا يقدح في العلم الضروري الحاصل بأنه لا يظهر إلا علىٰ الصادق، وأكّدنا ذلك بجميع العاديّات التي نقطع بجواز انقلابها عن مجاريها، مع أنّا نقطع بأنها لم تنقلب عن تلك المجاري. وإذا ثبت ذلك فالكلام في دلالة هذا الكلام المسموع علىٰ الكلام الصادق القديم كالكلام في دلالة المعجز علىٰ صدق الرسول. والجواب الذي قررناه هناك هو أيضاً جواب عن هذا الموضع.

أمّا المعتزلة فهم قد ظنّوا أن هذا البحث علىٰ أصولهم غير مشكل؛ قالوا: لأن الكذب قبيح، والله تعالىٰ لا يفعل القبيح، فنعلم أنه لا يكذب.

والاعتراض عليه أن نقول: الكلام في القبح والحسن سيأتي – إن شاء الله تعالىٰ – علىٰ سبيل الاستقصاء، ولكنّا نساعدهم علىٰ ذلك في هذا المقام فنبيِّن ضعف هذه الطريقة مع ذلك:

بيانه: أن الكذب الذي نَفَوْه عن الله تعالىٰ إمّا أن يكون المراد منه الكلام الذي لا يكون مطابقاً للمخبَر عنه في الظاهر، سواء كان بحيث لو

أُضمر فيه زيادة أو نقصان أو تقديم أو تأخير صح أو لم يكن كذلك؛ وإمّا أن يكون المراد بالكذب الكلام الذي لا يكون مطابقاً للمخبر عنه في الظاهر، ولا يمكن أن يفرض فيه حذف وإضمار ولا تقديم ولا تأخير بحيث يصير عنده مطابقاً، فإذا أردتم بالكذب الأول لَمْ يمكنكم أن تحكموا بقبحه، ولا بأنه لا يجوز من الله تعالىٰ لثلاثة أوجه:

أمّا أولاً: فلأن أكثر العمومات في كتاب الله تعالىٰ مخصوص، وإذا كان كذلك لم يكن ظاهر العموم مطابقاً للمخبر عنه، وكذا الحذف والإضمار واقع باتفاق المسلمين، حتىٰ إنه حاصل في أول كتاب الله تعالىٰ، وهو قوله ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾[الفَاتِحَة:١] فإن بعضهم قال: معناه: أبتدئ بسم الله، وآخرون قالوا: معناه: بسم الله أبتدئ. وكذلك في قوله ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[الفَاتِحَة:٢] فإن المفسرين قالوا: معناه: قولوا: الحمد لله رب العالمين.

وأمّا ثانياً: فلأن المعتزلة اتفقت كلمتهم علىٰ حسن المعاريض، مع أنه لا معنىٰ للمعاريض إلا الخبر الذي لا يكون ظاهره مطابقاً، مع أنه يمكن أن يفرض فيه وجه آخر من الوجوه التي ذكرها المفسرون في تأويل كتاب الله تعالىٰ، بحيث يصير ذلك الظاهر مع ذلك الفرض مطابقاً، وإذا كان كذلك استحال الحكم بقبح ذلك.

وأمّا ثالثاً: فلأن العقلاء فيما بينهم يستحسنون الحذف، والإضمار، والتقديم، والتأخير، والفصل، والوصل، وإذا كان كذلك فإذاً فعله تعالىٰ. ثم إن المكلف جزم بإجرائه علىٰ ظاهره ولم يجوِّز سائر الوجوه المحتملة كان التقصير من المكلف حيث جزم لا في موضع الجزم.

وأمّا إن فسّرتم الكذب بالوجه الثاني فنقول: نسلّم أنه قبيح، ولكنه يرتفع الأمان عن كلام الله تعالىٰ؛ لأنه لا خبر ورد في كتاب الله تعالىٰ المنزَّل إلا ويحتمل أن يُفرض فيه حذف أو إضمار أو وجه آخر بحيث يصير ذلك صدقاً وإن كان ظاهره كذباً.

فالحاصل أنهم إن فسّروا الكذب بالتفسير الأول لمْ يمكنهم الحكم بقبحه، وإن فسّروه بالثاني لم يوجد شيء في الدنيا يمكن أن يحكم بكونه كذباً، وعلىٰ التقديرين لا يحصل غرضهم.

لا يقال: هذه القيود التي فرضتموها لو كانت حاصلة لوجب علىٰ الله تعالىٰ أن يبينها وإلا لكان ذلك تلبيساً من الله، وإنه غير جائز. وأيضا لو جوّزنا ذلك لم يكن في كلام الله تعالىٰ فائدة فكان عبثاً، وإنه غير جائز علىٰ الله تعالىٰ.

لأنّا نقول علىٰ الأول: ما تريد بكونه تلبيساً؟ إن عنيتَ به أنه تعالىٰ فعل فعلاً لا يحتمل إلا التجهيل والتلبيس فهو باطل؛ لأنه تعالىٰ لمّا قرر في عقول المكلفين أن اللفظ المطلق جاز أن يكون مقيّداً بقيد غير مذكور معه ابتداءً، وأكّد ذلك بأنْ بيّن للمكلف وقوع ذلك في أكثر الآيات والأخبار، فلو أن المكلف قطع في الابتداء بما يقتضيه ظاهر اللفظ لكان إنما وقع في الجهل من قِبَل نفسه لا من قبل الله تعالىٰ، وهذا كما نقول في إنزال المتشابهات وإيجاد الآلام، فإنها وإن كانت موهمة للجهل والقبح، إلا أنها لمّا لم تكن متعيّنة لهذه الوجوه بل كان فيها احتمال غير قبيح، كان الجزم بحملها علىٰ الوجوه القبيحة تقصيراً من قِبَل المكلف لا من قبل الله تعالىٰ، فثبت أنه لا يلزم مما قالوه التجهيل.

وأمّا الثاني فهو ركيك لوجهين:

أمّا أولاً: فإنه لا بدّ من بيان أنه لمّا لم يجز أن يكون غرض الله تعالىٰ أن يقطع المكلف بظاهره وجب أن يكون عبثاً؛ فإنّا نقول: ما ذكرتموه صالح لأنْ يكون غرضاً، أمّا لو قلتم: إنه لا غرض إلا هو، فعليكم إقامة الدليل علىٰ ذلك، ولـمَ لا يجوز أن يكون ظنُّ المكلف بذلك غرضاً لله تعالىٰ سواء كان ذلك الظن صواباً أو خطأً؟ وأيضاً ألستم ذكرتم في إنزال المتشابهات أغراضاً كثيرة سوىٰ القطع بمقتضىٰ ظاهر اللفظ؟ وإذا اعترفتم بذلك سقط قولكم: إنه لو لم يحصل هذا الغرض لزم أن يكون عبثاً.

وأمّا ثانياً: فلأنّا وإن اختلفنا أنه هل يجب أن يكون البيان مقارناً للمبين؟ لكن المحصّلين منكم اتفقوا علىٰ أنه ليس كل من سمع العامّ المخصوص وجب علىٰ الله تعالىٰ أن يسمعه المخصص؛ لأن إيجاب ذلك مكابرة في الحسّ؛ إذ رُبّ إنسان يسمع العمومات المخصوصة ولم يسمع طولَ عمره أدلة تلك التخصصات، وإذا كان كذلك فالمكلف إذا سمع
طولَ عمره أدلة تلك التخصيصات، وإذا كان كذلك فالمكلف إذا سمع
العامّ لا يمكنه إجراء ذلك علىٰ ظاهره إلا إذا علم أنه لم يوجد دليل يخصصه، ولا طريق له إلىٰ ذلك إلا بعدم الوجدان مع استفراغ الجهد في طلبه، وذلك لا يفيد العلم بعدمه كما بينّاه في أول الكتاب، فإذاً لا يمكن القطع بظاهر شيء من هذه الألفاظ علىٰ هذا التقدير أصلاً[1]".

وبهذا النصّ المفيد –وإن كان طويلا– يكون الإمام الرازي قد بين

(١) نهاية العقول، ذكره في مسألة الكلام. وتجده في المطبوع (٢/ ٣٢٦-٣٣٥).

المسألة بيانا من أغلب الوجوه، وبانضمام الكلام إلىٰ الذي مرَّ سابقًا، فإنني أرىٰ أن المسألة قد انحلت جميع الإشكالات الواردة فيها. فليعد الناظر النظرَ في الكلام كله، مرة بعد مرة، حتىٰ يتبين له الحق.

الفصل الرابع
كلام الإمام العضد في مسألة الصدق

أولا: كتاب المواقف وشرحه

قال في المواقف وشرحها:"**(تفريع علىٰ)** ثبوت **(الكلام)** لله تعالىٰ وهو أنه **(يمتنع عليه الكذب اتفاقا.**

أما عند المعتزلة فلوجهين:

الأول: أنه) أي الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الأفعال دون الصفات **(قبيح، وهو)** سبحانه **(لا يفعل القبيح وهو بناء علىٰ أصلهم في إثبات حكم العقل)** بحسن الأفعال وقبحها مقيسة إلىٰ الله تعالىٰ، وستعرف بطلانه.

(الثاني: أنه مناف لمصلحة العالم) لأنه إذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن إخباره بالثواب والعقاب وسائر ما أخبر به من أحوال الآخرة والأولىٰ، وفي ذلك فوات مصالح لا تحصىٰ **(والأصلح واجب عليه)** تعالىٰ عندهم فلا يجوز إخلاله به.

(والجواب منع وجوب الأصلح) إذ لا يجب عليه شيء أصلا بل هو

متعال عن ذلك قطعا[1].

(وأما) امتناع الكذب عليه **(عندنا فلثلاثة أوجه:**

الأول: إنه نقص، والنقص على الله تعالىٰ محال) إجماعا[2]، **(وأيضا فيلزم)** علىٰ تقدير أن يقع الكذب في كلامه **(أن نكون)** نحن **(أكمل منه في بعض الأوقات)** أعني وقت صدقنا في كلامنا ، وهذا الوجه إنما يدل علىٰ أن الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته يكون صادقا، وإلا لزم النقصان في صفته تعالىٰ مع كمال صفتنا، ولا يدل علىٰ صدقه في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة علىٰ معان مقصودة.

ولما كان لقائل أن يقول: خلق الكاذب[3] أيضا نقص في فعله فيعود

---

(١) أورد المولىٰ حسن جلبي احتمالا أن يكون في الكذب حكمة تخفىٰ علينا، فلا يصح عندئذ أن يقال: إن في الكذب منافاة لإرسال الرسل، انظره في (٣/ ٨٣) من حاشيته علىٰ شرح المواقف، والجواب واضحٌ؛ فإن الحكمة لا يمكن أن يكون فيها ما ينافي صفات الله تعالىٰ، والحال أنها هي عينها صفة لله عند من يثبتها، فإذا ثبت أن الله تعالىٰ متكلم، وأن كلامه صدق، فأنىٰ تكون الحكمة في مناقضة الكلام!

(٢) قال حسن جلبي (٣/ ٨٣): "فإن قلت: لا شك أن عدم إرساله تعالىٰ نوحا عليه السلام إلىٰ قومه، ممكن، لأن الإرسال غير واجب عليه تعالىٰ، بل واقع باختياره، فإنكاره مكابرة، فيلزم إمكان النقص. **قلت:** إمكان النقص إنما يلزم إذا أمكن اجتماع عدم الإرسال مع صدور قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ﴾ [نوح: ١]، وهو ممنوع، وامتناع هذا الاجتماع لا ينافي إمكان عدم الإرسال في نفسه بناء علىٰ قاعدة الاختيار".

(٣)أي: الكلام الكاذب.

المحذور بعينه، أشار إلىٰ دفعه بقوله: (**واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي**) فيه (**فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه**) فيها (**وإنما تختلف العبارة**) دون المعنىٰ.

فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله تعالىٰ[1].

---

(١) قال حسن جلبي (٣/ ٨٣):"لا يخفىٰ أن ظاهر قول المصنف: (واعلم...الخ) هو الاعتراض علىٰ الوجه الأول المذكور في المتن، ولما توجه عليه أن اللازم من الكذب النقص من جهة صفته الذاتية لا النقص في الفعل، والمتنازَع فيه جواز الثاني لا الأول، فإنه ممتنع بالإجمال، كما ستعرفه، تكلف الشارح في توجيه كلامه بتقدير:

-سؤالٍ: بأن الدليل المذكور لا يدلُّ علىٰ امتناع الكذب في كلامه اللفظيّ،

-وجوابٍ: بأنه يدلُّ عليه أيضاً لأن خلق الكذب نقصٌ في فعله.

وجعلِه هذا الكلامَ اعتراضاً علىٰ الجواب المقدَّر.

وأنت خبير بأن هذا لا يخلو عن تمحل، لكن الشارح تبع فيه الأبهريَّ وهو تلميذ المصنف، فاعلم بمراده. وإلا فالأقرب أن يجعل اعتراضاً علىٰ أصل الدليل في المتن، فإنه لما قيل: إن الكذب نقص وهو محال عليه تعالىٰ، وأفاد ظاهراً أن لا يكون كاذبا في كلامه علىٰ الإطلاق، اتجه أن يقال: إنما يدلُّ ذلك علىٰ انتفاء الكذب عليه مطلقاً، لو كان النقص في فعله غير القبح العقليّ الذي نحن لا نقول به، لكن لم يظهر كونه غيره".

والمقصود أن العضد اعترض علىٰ دعوىٰ أن الكذب في الفعل نقصٌ والنقص لا يجوز علىٰ الله تعالىٰ إجماعاً، بأن النقص في الفعل من باب التحسين العقلي، وهو منفيٌّ علىٰ مذهب الأشاعرة، فكيف يحتج به ههنا؟

(الثاني: أنه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما[1] إذ لا يقوم الحادث

وقال عبد الحكيم السيالكوتي (٣/ ٨٤): "قوله: (واعلم أنه لم يظهر لي فرق) جعله صاحب المقاصد اعتراضا على الاستدلال بلزوم النقص، ونقل عن إمام الحرمين أنه قال: (لا يمكن التمسك في التنزيه عن الكذب بكونه نقصا، لأنه عندنا ليس بقبح عقلا).

ونقل مثله عن صاحب التلخيص، ثم قال: (**وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسألة الحسن والقبح**)، يريد أن محل النزاع هو ما يتعلق به الثواب والعقاب، لا معنى الكمال والنقص في الصفات، فإنه متفق بينهم، فالاستدلال بلزوم النقص يعمُّ في الكلام الأزلي، وهو المراد هنا، لأن المنكرين لأزليته احتجوا بلزوم كذبه، فأراد الشارح دفع هذا الاعتراض فجعل قوله: (لم يظهر لي فرق) جواباً لسؤال مقدَّر كما قرره، لا اعتراضاً على ما سبق، وفيه بعد لا يخفى".

وهذا يدلُّ على أنَّ تعجب الإمام التفتازاني من هؤلاء المحققين صوابٌ، وأنَّ ما فعله الشارح المحقق السيد -من افتراض أن الكلام اعتراض على جواب سؤال مقدَّرٍ- غيرُ سديدٍ.

(١) قال المولى حسن جلبي (٣/ ٨٤):"المراد بالكذب الكلام الكاذب، وبالصدق: الكلام الصادق، ولذم قال الأبهري في تقرير هذا: (الوجه الثاني: لو جاز عليه الكلام الكاذب لكان ذلك الكلام قديما، لامتناع قيام الحادث بذاته تعالى...الخ). ولا شكَّ في كونه صفة حقيقية. ثم التعلق الذي يتوقف عليه الاتصاف بالخبرية التي هي مناط الاتصاف بالكذب قديم عند جمهور الأشاعرة، كما مرَّ.

وبهذا اندفع منعُ لزوم قدم الكذب مطلقا، بناءً على توهم حدوث مبناه، أعني التعلق، ومنْعُ كونِ الكذب صفة حقيقية قائمة بالله تعالى، على ذلك التقدير، حتى يلزم قيام الحوادث به تعالى. فليتدبر".

بذاته تعالىٰ فيلزم أن يمتنع عليه الصدق[1]) المقابل لذلك الكذب، وإلا جاز زوال ذلك الكذب، وهو محال (**فإن ما ثبت قدمه امتنع عدمه وإلا لزم**) وهو امتناع الصدق عليه.

(**واللازم باطل، فإنا نعلم بالضرورة أن من علم شيئا أمكن**) له (**أن يخبر عنه علىٰ ما هو عليه**[2]، **وهذا**) الوجه الثاني أيضا (**إنما يدل علىٰ كون**

وعلق عبد الحكيم السيالكوتي (٣/ ٨٤) كونَ الكذب قديما علىٰ أنَّ "الكلام الأزلي يتصف بالخبرية وغيرها، وإلا فلا يلزم قدم الكذب، لأنه من خواص الخبر".

(١) قال المولىٰ عبد الحكيم (٣/ ٨٤): "قوله: (فيلزم أن يمتنع عليه الصدق) يرد عليه أنه إن جوَّز تعدد اللفظ، كما قاله الأشعري، فأزلية الكذب في خبر لا يمنع صدقه في خبر آخر هو نقيضه، فلا يتمُّ تعليله لقوله: (لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه)، وإن لم تجز تعدده؛ كان امتناع الصدق لأزلية الكذب، فلا ينافي إمكانه لذاته، مع أن اللفظ البسيط كما عبر به عن المعاني المتكثرة جاز اجتماع الصدق والكذب فيه باعتبار معنيين، وإن أريد صدق ذلك الخبر الكاذب بعينه، فامتناعه ضروري لامتناع اجتماع النقيضين، وقوله: (لكن يعلم بالضرورة)، لا يدفع ذلك الامتناع، وهو ظاهر".

(٢) قال المولىٰ حسن جلبي (٣/ ٨٤): "قوله: (واللازم باطل فإنا نعلم بالضرورة...الخ) فإن قلتَ: هذا الدليل غير صحيح بجميع مقدماته، إذ لو صحّ لدلَّ علىٰ امتناع الصدق أيضـًا، فإنه تعالىٰ لو اتصف به لكان صدقه قديمـًا، فيلزم أن يمتنع عليه الكذب، مع أنا نعلم أيضا بالضرورة أن من علم شيئا أمكن له أن يخبر عنه لا علىٰ ما هو عليه؟

قلت: أجيب عنه بأن قوله من علم شيئـًا...الخ، ممنوعٌ، ودعوىٰ الضرورة غير مسموعة، إذ ليس الكلام في الصدق والكذب اللفظيين، حتىٰ يمكنه ذلك، بل في

الكلام النفسي صدقا[1]) لأنه القديم.

(**وأما هذه العبارات**) الدالة علىٰ الكلام النفسي (**فلا**) **دلالة علىٰ** صدقها لأنها حادثة فيجوز زوالها بحدوث الصدق الذي يقابلها مع أنَّ الأهم عندنا هو بيان صدقها[2]".

النفسانيين، ونحن نعلم بالوجدان أنا متىٰ علمنا شيئاً فإنه يتعذر علينا أن نحكم بخلاف ما نعلمه.

وهذا الجواب بعدما قيل في بيان مغايرة مدلول الخبر للعلم: من أن الرجل قد يخبر عما لا يعلمه، بل يعلم خلافه، محلُّ بحث، **ولو تمَّ لدلَّ من أول الأمر علىٰ امتناع قيام الكذب به، ولا يحتاج إلىٰ التشبث بلزوم امتناع الصدق بناء علىٰ أنَّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه**، اللهم إلا أن يحمل الجواب علىٰ المنع والسند، ويكون المنع بالنظر إلىٰ خصوص الباري سبحانه، فتأمل".

(١) قال جلبي (٣/ ٨٤):"دلالته علىٰ صدقه باعتبار تعلقاته النوعية القديمة ظاهرة، وأما باعتبار تعلقاته الشخصية الحادثة إن أثبتها الأشعريُّ، فمحل بحث".

(٢)قال جلبي (٣/ ٨٤-٨٥):"لأنها هي التي ينتظم بها المصالح الدينية والدنيوية، ولا سبيل إلىٰ معرفة الكلام النفسي إلا منها.

وقد يقال: لما دلَّ الدليل علىٰ صدق الكلام النفسي، ولا شكَّ أن من أثبت المعنىٰ النفسيّ جعل هذه الألفاظ والعبارات دوالَّ بالنسبة إليه، ومن لوازم كونها دوال عليه، وأنه لا كذب فيه، أن لا يكون فيها أيضاً كذب، إذ وقوع الكذب فيها دون النفسي يمنع كونها دوالّ عليه.

وفيه نظر: لأن كون الألفاظ والعبارات دوال بالنسبة إلىٰ الكلام النفسي الثابت صدقه بالدليل المذكور، فرع امتناع الكذب في الكلام اللفظي، كما لا يخفىٰ، فبناء امتناع الكذب فيه علىٰ كونها دوالّ عليه دورٌ.

(**الثالث وعليه الاعتماد**) لصحته ودلالته علىٰ الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا (**خبر النبي صلىٰ الله عليه وسلم**) بكونه صادقا في كلامه كله (**وذلك**) أي خبره صلىٰ الله عليه وسلم بصدقه (**مما يعلم بالضرورة من الدين**) فلا حاجة إلىٰ بيان إسناده وصحته، ولا إلىٰ تعيين ذلك الخبر، بل نقول تواتر عن الأنبياء عليهم السلام كونه تعالىٰ صادقا كما تواتر عنهم كونه تعالىٰ متكلما.

(**فإن قيل**) صدق النبي إنما يعلم بتصديقه تعالىٰ إياه، و(**إنما يدل تصديقه**) إياه (**علىٰ الصدق**) أي صدق النبي (**إذا امتنع عليه**) تعالىٰ (**الكذب**) ووجب أن يكون كلامه صدقا، فصدق النبي إنما يعرف بصدق الله تعالىٰ (**فيلزم الدور**) إذا ثبت صدقه تعالىٰ بصدق النبي كما فعلتم.

(**قلنا: التصديق بالمعجزة كما مرَّ**) فهو تصديق فعلي لا قولي[1]،

والأصحاب قالوا بكون الكلام اللفظيّ دليلاً علىٰ المعنىٰ النفسي القائم بذاته تعالىٰ في نفس الأمر، بعدما تقرر عندهم من امتناع الكذب فيه، فليتأمل".

(١) قال جلبي (٣/ ٨٥): "(قوله فهو تصديق فعليٌّ...الخ) اعترض عليه: بأن التصديق الفعل إنما ينتهض حجة إذا لم يجوز النقص في فعله تعالىٰ، ولا فرق بينه وبين القبح العقلي، كما مرَّ آنفاً فلا يتمُّ ذلك الاستدلال أيضاً إلا مع القول بثبوت القبح العقلي. وحينئذ فليتمسك ابتداء بما قاله المعتزلة إسقاطاً لكثرة المؤنات وأخذا بالأسهل.

وجوابه: إن حجية التصديق الفعلي معلومة بحسب العادة سواء جوز النقص في الفعل أم لا، ألا ترىٰ أن قوما إذا اجتمعوا عند ملك عظيم من ملوك الدنيا، ثم قام واحد منهم، وقال: أيها الناس، إني رسول هذا الملك إليكم، ثم قال: أيها الملك إن كنتُ صادقاً فيما قلته، فخالف عادتك في القيام والقعود، فإذا فعل الملك

ودلالتها على التصديق دلالة عادية لا يتطرق إليها شبهة.

كما ستقف عليه[١]".

قال في المواقف وشرحها في أثناء بيان أدلة المعتزلة على الحسن والقبح: "وأما الإلزاميان[٢] فأحدهما: لو حسن من الله كل شيء **لحسن منه الكذب**، وفي ذلك إبطال للشرائع وبعثة الرسل بالكلية، لأنه قد يكون في تصديقه للنبي كاذبا، فلا يمكن تمييز النبيِّ عن المتنبئ، وأنه باطل إجماعا، ولحسُنَ منه خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور.

الجواب: أن مدرك امتناع الكذب عندنا ليس هو قبحه إذ يجوز أن يكون له مدرك آخر، وقد تقدم هذا، ودلالة المعجزة عادية، وسيأتي[٣]".

ذلك، اضطرَّ الحاضرون إلى العلم بكونه صادقًا، ولا يخطر ببالهم عدم جواز النقص في فعله مطلقا، كيف؟ ولا شكَّ في الجواز في هذه الصورة أصلاً".

(١) **شرح المواقف**، المواقف للإمام عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (٧٥٦هـ) والشرح للسيد الشريف الجرجاني، طبعة عثمانية قديمة مع حواشي حسن جلبي وعبد الحكيم السيالكوتي، وبعضا من حواشي قرة كمال، وحاشية مسعود الشرواني، في ثلاثة مجلدات، وعلى هامشها **شرح التجريد** للقوشجي، و**شرح المطالع** للأصفهاني. (٣/ ٨٣-٨٥)

وانظر طبعة: دار الجيل - لبنان - بيروت - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ط١، ت: د. عبد الرحمن عميرة، (٣/ ١٣٩-١٤١).

(٢) استدلَّ المعتزلة بدليلين إلزاميين، هذا أحدهما، والثاني الإجماع على تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد.

(٣) **شرح المواقف مع الحواشي**، الطبعة العثمانية في ثلاثة مجلدات، (٣/ ١٥٤).

وقال السيد الشريف في الشرح ممزوجا: "فأحدهما: **(لو حسن من الله كل شيء)** كما اقتضاه مذهبكم من القبح إنما هو لأجل النهي الذي لا يتصور في أفعاله تعالىٰ، **(لحسن)** أي لا يمتنع **(منه الكذب، وفي ذلك إبطال للشرائع وبعثة الرسل بالكلية، لأنه قد يكون في تصديقه للنبي بالمعجزة كاذبا، فلا يمكن حينئذ تمييز النبي عن المتنبئ)** فلا تثبت الأحكام الشرعية وتنتفي فائدة البعثة، **(وأنه باطل إجماعا، ولحَسُنَ منه)** أيضا **(خلق المعجزة علىٰ يد الكاذب، وعاد المحذور)** الذي هو سد باب النبوة.

و**(الجواب: أنَّ مدرك امتناع الكذب)** منه تعالىٰ **(عندنا ليس هو قبحه)** العقلي، حتىٰ يلزم من انتفاء قبحه أن لا يعلم امتناعه منه، **(إذ يجوز أن يكون له مدرك آخر، وقد تقدم هذا)** في مباحث كونه تعالىٰ متكلما.

(ودلالة المعجزة) علىٰ صدق المدَّعِي **(عادية)**، فلا تتوقف علىٰ امتناع الكذب، كما في سائر العلوم العادية التي ليست نقائضها ممتنعة، فنحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة علىٰ يده، مع أنَّ كذبه ممكن في نفسه، فلا يلزم التباس **(وسيأتي)**[1]".

وحاصل الجواب: أنا نعلم صدق الله تعالىٰ في كلامه مطلقا، بناء علىٰ أنها محالة عليه لوجوب نقيضها، وهو الكلام الصدق، وهو قديم لله تعالىٰ، وما كان دالا علىٰ الكلام النفسي لا يكون إلا مثله صادقا، وإلا ما كان دالاً

وانظر: المواقف في علم الكلام، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت: ٧٥٦هـ)، مع شرح الشريف الجرجاني، دار الجيل - لبنان - بيروت - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ط١، ت: عبد الرحمن عميرة. (٣/ ٢٦٦).

(١) شرح المواقف، دار الجيل، (٣/ ٢٨٠).

عليه، والدلالة نفسية للدليل. وأما الكلام اللفظي وهو المنزل علىٰ النبي ﷺ فنعلم صدقه أيضا بطريق العادة، فالعادة تحيل وقوع الكذب هنا، علىٰ طريقة بعض العلماء، وقد سبق الإشارة إلىٰ أنا نعلم صدق اللفظيِّ أيضا بنفس الطريق السابق من حيث كونه محال الدلالة علىٰ الكلام النفسي الصادق إذا كان كاذباً، وإحالة أن يخلق الله تعالىٰ الكلام الكاذب منسوبا إليه، بخلاف خلقه إياه منسوباً لبعض البشر علىٰ سبيل الكسب.

ثانياً: شرح مختصر ابن الحاجب الأصولي

يحسن أن نذكر قول الإمام الآمدي قبل بيان ما ذكره ابن الحاجب والشراح، وذلك لاعتماد أساسا علىٰ كلامه. قال في الإحكام مبينا حجج المعتزلة علىٰ أن الحسن والقبح عقليان: "وأما من جهة الإلزام: فهو أنه لو كان السمع وورود الأمر والنهي هو مدرك الحسن والقبح،....، ولجاز إظهار المعجزة علىٰ يد الكذاب، ولامتنع الحكم بقبح الكذب علىٰ الله تعالىٰ قبل ورود السمع"، وقال في الجواب عن هذه الإلزامات: "وعن الرابع أنه إنما يلزم أن لو لم يكن لامتناع إظهار المعجزة علىٰ يد الكاذب مدرَكٌ سوىٰ القبح الذاتي، وليس كذلك، وبه اندفاع الخامس أيضاً[1]"، والخامس هو نسبة الكذب إليه تعالىٰ.

وعبارة ابن الحاجب: "**قالوا**: لو كان ذلك، لجازت المعجزة من الكاذب، ولامتنع الحكم بقبح نسبة الكذب إلىٰ الله قبل السمع، والتثليثِ وأنواع الكفر من العالم بخلافه.

---

(١) **الإحكام في أصول الأحكام**، سيف الدين الآمدي علي بن أبي علي بن محمد، دار الفكر، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، (٦٤-٦٥).

وأجيب: بأنَّ الأول إن امتنع فلمُدْرَكٍ آخَرَ، والثاني مُلْتَزَمٌ إنْ أُريد به التحريم الشرعيّ[1]".

ومعنىٰ عبارة ابن الحاجب أن خلق المعجزة علىٰ يد الكاذب، لا نسلم امتناعه أولاً، لأنَّ الله تعالىٰ يمكن أن يخلق الخارق للعادة، وهو المقصود بالمعجز هنا، عاريا عن إفادة الصدق، وقد بينا ذلك سابقاً، وإن قلنا: إنه ممتنع فليس امتناعه للحسن والقبح، بل لمدرك آخر، وقد بيناه نحن.

وأما الثاني وهو نسبة الكذب إلىٰ الله تعالىٰ، إن أريد به أن يكذب المخلوق علىٰ الخالق فينسب إليه ما لا يليق به، فهذا إن أريد بامتناعه التحريم الشرعي فنحن نسلِّم أنه غير ممتنع شرعا، وذلك لا يعني أنه جائز شرعا، بل إننا نقول بعدم امتناعه شرعا لعدم الشرع قبل البعثة كما هي قاعدتنا. وأما إن أريد بالكذب أي صدور الكذب من الله تعالىٰ، فهذا ممنوع بالأدلة السابقة.

ولا يستلزم عدمُ وجوب العقائد بالعقل تجويز أن ترد الشرائع بضدها أو نقيضها، فهذا محال عقلاً، فمن المحال أن يوجب الله تعالىٰ علىٰ البشر الشركَ، وقد قال الإمام تاج الدين السبكي كلمة لا تخرج إلا من إمام مثله: "والحقُّ أن العقول لا توجب شيئا البتة، ومن ترَّهات القوم قولهم: لو لم تجب المعرفة بالعقل لجاز ورود الشرع بإسقاطها، وهذا من فنِّ الهذيان،

(١) شرح العضد علىٰ متن ابن الحاجب الأصوليِّ، مع الحواشي للسعد والسيد. (١/ ٢١١-٢١٢).

إذ التكليف بالجهل مستحيل، فإنه فرع معرفتك من كلَّفك، وهو تناقض، ثم قد أخبر الله بأنه لا يأمر بالفحشاء[1]".

وفسَّر التاج السبكي قولَ ابن الحاجب: "(ملتزم) أي: عدم التحريم فيه (إن أريد بالتحريم التحريم الشرعي) إذ لا تحريم قبل ورود الشرع علىٰ أصولنا، ومنهم من يستثني المعرفة ويقول: لا توجب العقول سواها، فعلىٰ هذا أنواع الكفر إيراد ما هو من غير محل النزاع[2]"، يعني لا أحد يقول: إن الله تعالىٰ يجوز أن يأمر بالكفر.

وقد حصل في تفسير هذه العبارة نزاع بين شراح المختصر الحاجبيِّ، وها نحن نبين أقوال بعض أهم الشراح للكشف عن الحال، وبيان المآل.

قال الإمام العضد -وهو أحد أهمِّ شراح ابن الحاجب- في بيان إلزام المعتزلة للأشاعرة بناء علىٰ كون الحسن والقبح شرعياً لا عقلياً: "لو كان ذلك أي لو تحقق كونه شرعياً، للزم محالان:

أحدهما: في فعل الله تعالىٰ وهو أن لا يقبح منه شيء، فلا يمتنع عليه شيء، فيلزم إظهار المعجزة علىٰ يد الكاذب، وفيه سد باب إثبات النبوة، وأن يمتنع الحكم بقبح نسبة الكذب إليه قبل السمع، ويلزم أن لا يجزم بصدقه أصلاً لأنه مما لا يمكن إثباته بالسمع، لأن حجية السمع فرع صدقه

---

(١) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي السبكي (٧٢٧-٧٧١هـ)، ت: علي محمد معوَّض، وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، ط١ ١٤١٩هـ-١٩٩٩م. (١/ ٤٦٨).

(٢) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين السبكي، (١/ ٤٦٨).

تعالىٰ، إذ لو جاز كذبه، لم يكن تصديقه للنبي دالاً علىٰ صدقه، فينسدُّ باب إثبات النبوة، وترتفع الثقة عن كلامه.

ثانيهما: في فعل العبد، وهو أن لا يقبح التثليث ونسبة الزوجة والولد والكفء إليه تعالىٰ، أنواع الكفر، من العالم بخلافه قبل السمع. وبطلانه ضروريٌّ.

والجواب عن الأول: لا نسلم امتناع إظهار المعجزة علىٰ يد الكاذب والكذبِ علىٰ الله تعالىٰ امتناعاً عقلياً، **وإن كنا نجزم بعدمه**، لأنهما من الممكنات، وقدرته شاملة، ولو سُلِّم امتناعه، فلا نسلم أن امتناع القبح العقلي يستلزم انتفاءه لجواز أن يمتنع لمدرك آخر، إذ لا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء العلم بالمدلول.

وعن الثاني: أنه لو أريد بقبح التثليث التحريم الشرعي، وهو المنع عنه من قبل الله تعالىٰ الذي هو المتنازع فيه، التزمنا عدم قبحه، وإن أريد به معنىٰ آخر فلا يضرنا، لأنه إثبات لغير المتنازع فيه[1]".

أما ما يتعلق بالكذب وإظهار المعجزة، فقد أجاب عن الإيراد بجوابين:

الأول: بناء علىٰ جعل الكذب المذكور في كلام ابن الحاجب من فعل

(١) **شرح العضد علىٰ مختصر ابن الحاجب الأصولي**، المطبعة الكبرىٰ الأميرية ببولاق، وعنها صورته دار الكتب العلمية ط٢ ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ومعها حواشي السعد التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني، وحاشية الهروي علىٰ السيد. (١/ ٢١٥-٢١٦).

الله تعالىٰ، أي الكلام اللفظي الدال علىٰ كلام الله تعالىٰ النفسيّ عند من يثبته، ودال علىٰ مراد الله تعالىٰ أو علمه عند من لا يثبت الكلام النفسيّ. وهو خلاف ما فهمناه من عبارة ابن الحاجب، وخلاف ما أفهمته عبارة التاج السبكي كما ترىٰ! حيث إنهما بنيا الكلام علىٰ أن المراد بالكذب فعل العبد لا فعل الله تعالىٰ. وبناء علىٰ ذلك فجوابه الأول عدم إحالة الكذب وإظهار المعجزة، وقد مرَّ ما فيه.

والجواب الثاني: بناء علىٰ أنه لو سلِّم امتناعهما (أي الكذب وإظهار المعجزة علىٰ يد كاذب) فلا يسلم أن الامتناع لأجل الحسن والقبح العقليين، بل لدليل آخر، إما لمنافاة الحكمة، كما قرره العلامة البابرتي كما ننقله قريباً، وإما لامتناعه لالتباس النبي بالمتنبي المؤدي إلىٰ سدِّ باب إثبات النبوة، كما قرره[1] العلامة أبو زكريا يحيىٰ بن موسىٰ الرهوني (٧٧٣هـ)، أو لأنا نعلم علما عاديا امتناع المعجزة علىٰ يد الكاذب، كما هو مختار العضد.

---

(١) قال العلامة الرهوني في **تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهىٰ السول** (١/ ٤٤٥):"أجاب المصنف: لا نسلم امتناع إظهار المعجزة علىٰ يد الكاذب امتناعا عقليا، ولو سلم امتناعه فلا نسلم أن القبح العقلي استلزم انتفاءه، لجواز أن يمتنع لمدرك آخر، إما لأنا نعلم علما عادياً امتناع المعجزة علىٰ يد الكاذب، أو امتنع لالتباس النبي بالمتنبي المؤدي إلىٰ سدِّ باب إثبات النبوة". [دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط١ ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، ت: د. الهادي بن الحسين شبيلي]. وكلامه هذا ملخص لطيف ومفيد جامع، كما لا يخفىٰ علىٰ ذوي الألباب.

وأجاب عن قولهم: إنه يلزم من نفي الحس العقلي تجويزهما، بأن انتفاء دليل دالٍّ علىٰ النفي لا يستلزم إثبات المدلول إذ ربما ينتفي المدلول لدليل آخر، وهذا علىٰ وفاق ما يقال عند المتكلمين: إن عدم الدليل لا يدلُّ علىٰ عدم المدلول، قال السيد الشريف:" (قوله: **ولو سلم امتناعه**)أي امتناع الإظهار والكذب في نفس الأمر، فلا نسلم أن انتفاء القبح العقلي يستلزم انتفاء الامتناع، وانتفاء العلم به ، لجواز أن يمتنع لمدرك آخر، أي يجوز أن يمتنع بسبب آخر، ويدرك، إذ لا يلزم من انتفاء سبب معين هو دليل معين انتفاء المسبب المدلول، أو انتفاء العلم به[1]".

وقد بيَّن شمس الدين الأصفهاني (ت٧٤٩هـ) الجواب بطريقة أحسن وأوضح كعادته في شروحه؛ فقال: "أجاب المصنف عن الأول بأنه:

-إن أريد بالجواز، الجواز العقلي، علىٰ معنىٰ أنه لا يمتنع إظهار المعجزة علىٰ يد الكاذب امتناعا ذاتيـًا، فلا نسلم انتفاء التالي، فإنَّ إظهار المعجزة علىٰ يد الكاذب لا يمتنع لذاته[2].

-وإن أريد بالجواز الجواز بحسب العادة، فلا نسلم صدق الملازمة،

---

(١) حاشية السيد علىٰ العضد الأصولي، (١/ ٢١٦).

(٢) مرَّ ما قد يرد علىٰ هذا الإطلاق. ونبَّه علىٰ ذلك العلامة محمد بن محمود البابرتي الحنفي (٧٨٦هـ) في كتابه **الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب** (١/ ٣٣٨) فقال: "ولقائل أن يقول: الامتناع عن ذلك ذاتيٌّ، فإن الممتنع هو ما يلزم من فر وقوعه محالٌ، ويلزم علىٰ ذلك عدم حكمة الباري، وسفهه تعالىٰ الله عن ذلك علواً كبيراً".[طبعة: مكتبة الرشد، ط١ ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ت. د. ضيف الله العمري]

لأنه يجوز أن يكون الحسن والقبح شرعيين، وامتناع إظهار المعجزة على يد الكاذب يدرك بمدرك آخر غير القبح الذاتي، وذلك لأنا نعلم امتناع المعجزة على يد الكاذب بالعادة[1]."

وأما **عدم قبح التثليث قبل البعثة**، فنحن نلتزم عدم قبحه **لأن القبح** المراد هنا القبح الشرعي ولا شرع هناك، وليس المراد صحة التثليث وصدقه، فهذا عقليٌّ لا يتوقف على النبوات، عند المحققين من العلماء.

ووافقه السيد الشريف فيما يتعلق بالكذب وإظهار المعجزة، فقال في حاشيته في بيان استدلال المعتزلة: "(قوله: **وهو أن لا يقبح منه تعالى شيء**) إذ لا قبح للأشياء عقلاً ليثبت بالقياس إليه، وأما القبح الشرعي فلا يتصور في حقه سبحانه، لترتبه على النواهي الشرعية المتعلقة بالعباد، لا بالخالق تعالى. وأيضا الكلام قبل ثبوت الشرع، وإذا انتفى القبح الصارف لم يمتنع عليه شيء، **فيلزم جواز إظهار المعجزة على يد الكاذب**، فلا يحصل لنا الجزم بانتفائه، فلا يلزم صدق مدعي الرسالة أصلاً، **ويلزم أيضاً أن يمتنع منا الحكم بقبح نسبة الكذب إليه تعالى قبل السمع**[2]، إذ لا قبح هناك فلا يعلم انتفاء الكذب عنه، بل جوازه، **ويلزم من ذلك أن لا يجزم بصدقه أصلا**، لأن صدقه مما لا يمكن إثباته بالسمع، **لأن حجية السمع بل ثبوته فرع صدقه تعالى، إذ لو جاز كذبه لم يكن تصديقه للنبي بإظهار المعجزة،**

---

(١) **بيان المختصر**، شرح مختصر ابن الحاجب، للعلامة شمس الدين الأصفهاني، أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن بم أحمد الأصفهاني (٧٤٩هـ)، ت. د. محمد مظهر بقا، المملكة العربية السعودية. (١/ ٣١٢).

(٢) هذا مبني على أن الكذب من فعل الله تعالى.

فإنه في قوة قوله: هذا صادق في دعواه دالا علىٰ صدقه، وإذا كان السمع متوقفاً علىٰ صدقه لم يمكن إثباته به، وقد عرفت أن لا جزم بصدقه من حيث العقل، فينسد باب إثبات النبوة لتوقفه علىٰ الجزم بصدقه، ويرتفع أيضا الثقة عن كلامه[1]".

وقال **السيد** مبينا الدليل الدالَّ علىٰ عدم ظهور المعجزة علىٰ يد كاذب:"(قوله: **وإن كنا نجزم بعدمه**) أي بعدم إظهار المعجز علىٰ يد الكاذب، وعدم الكذب، إذ لا يلزم من جواز الشيء عقلاً عدم الجزم بعدمه كما سبق في العلوم العادية[2]".

وظاهر ذلك، الحكم بجواز الكذب وإظهار المعجزة علىٰ يد الكاذب، ولكنا نجزم بعدم وقوعها بالقطع العاديّ، وعلىٰ ذلك المعوَّل عند التشكيك في صدق الرسول ﷺ. وعلىٰ مثل هذه العبارات عوَّل من أطلق القول بعدم استحالة الكذب علىٰ الله تعالىٰ، ولكنه قال بأنه وإن لم يكن محالا عقلاً، إلا أنه غير واقع بدليل العادة، كما يقرره العضد والسيد الشريف.

وهذا المأخذ في نظرنا غير كافٍ لبناء العقائد الدينية، فلا بدّ بالإضافة إليه أن يكون بمقدور العقل الحكم بامتناع ذلك عقلاً، كما أوضحنا ذلك في غير موضع.

أما الإمام التفتازاني فقد خالف العضد، في توجيه كلام ابن الحاجب،

---

(١) حاشية السيد علىٰ شرح العضد، (١/ ٢١٥-٢١٦).

(٢) حاشية السيد علىٰ العضد الأصولي، (١/ ٢١٦).

فقال: "(قوله: للزم محالان) ظاهر كلام المصنف وصريح كلام الآمديّ هو أن الأول إظهار المعجزة، والثاني امتناع الحكم بقبح الأمور المذكورة.

وتكلَّف الشارح فجعل الأولَ جوازَ إظهار المعجزة، وامتناع الحكم بقبح نسبة الكذب إليه، والثانيَ: عدم قبح التثليث ونحوه، وجعل نسبة الكذب بمعنىٰ انتسابه إلىٰ الله تعالىٰ، وكونه كاذباً، ليكون فعلَ الله، وإلا فظاهر أن نسبة الكذب إليه فعلُ العبد كسنبة الزوجة والولد والكفء، وذلك لأنه لو أجرىٰ كلام المصنف علىٰ ظاهره، لما كان لتوسيط قوله قبل السمع بين نسبة الكذب والتثليث جهة بل كان المناسب تقديمه علىٰ الكلِّ، أو تأخيره عنه. فليتأمل[1]".

وقد وافقه في ذلك العلامة شمس الدين الأصفهاني في شرحه، فقال: "وعن الثاني: بأنا لا نسلم انتفاء التالي أيضا، إن أريد الحكم بقبح هذه الأمور، الحكم بتحريمها بحسب الشرع، لأنا نلتزم أنه يمتنع الحكم بقبح هذه الأمور بحسب الشرع قبل ظهور الشريعة[2]".

ومن الظاهر أنه يبني علىٰ أن الكذب المراد فعلٌ للعبد لا لله تعالىٰ.

ووافقه أيضا البابرتي في شرحه، فقال: "وعن الثاني: بمنع انتفاء التالي، إن أريد بالحكم بقبح هذه الأمور، الحكم بتحريمها شرعاً، فإنا نلتزم أن الحكم بقبح هذه الأمور قبل الشرع ممتنع، وإن أريد به الحكم بتحريمها

---

(١) حاشية الإمام السعد علىٰ شرح العضد علىٰ مختصر ابن الحاجب الأصوليِّ، (١/٢١٦).

(٢) بيان المختصر، (١/٣١٣).

عقلاً فلا نقول به[1]".

ومشىٰ علىٰ ذلك أيضا العلامة الرهوني فقال: "وأما عن الملازمة الثانية، فالجواب: أنا لا نسلم انتفاء التالي، لأنه إن أريد بقبح هذه الأمور التحريم الشرعي وهو المنع من الله تعالىٰ الذي الراجح فيه التزمنا عدم قبحه، وإن أريد غيره لم يضرَّ، لأنه إثبات لغير المتنازع فيه، أو نمنع اللزوم لجواز أن يحكم بقبح هذه الأشياء لكونها صفة نقص، والعقل يحكم بالقبح بهذا المعنىٰ[2]"، وهذا كلام في غاية التحقيق، يجمع شتىٰ الأصول كعادة الرهوني.

وبما نقلناه، وإن طوَّلنا فيه، يتضح المقام، وما هو المقصود في كلام ابن الحاجب والعضد، والشراح الأفاضل.

---

(١) الردود والنقود، (١/ ٣٣٨-٣٣٩).

(٢) تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهىٰ السُّول. للعلامة الرهوني، (١/ ٤٤٦).

الفصل الخامس
كلام الإمام التفتازاني في مسألة الصدق الكذب

قال الإمام السعد التفتازاني في شرح المقاصد في مسألة الكذب في المبحث السادس في أنه تعالىٰ متكلم (٢/ ٩٨): "الوجه الثالث –من تمسكات المعتزلة في مناقضة الكلام النفسي– أن كلامه لو كان أزليا لزم الكذب في إخباره لأن الإخبار بطريق المضي كثير في كلام الله تعالىٰ مثل ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا﴾ [القمر:١٩] و﴿قَالَ مُوسَىٰ﴾ [البقرة:٥٤] و ﴿فَعَصَىٰ فِرۡعَوۡنُ﴾ [المزمل:١٦]، إلىٰ غير ذلك، وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة، ولا يُتَصَوَّرُ السَّبْقُ علىٰ الأزل، فتعين الكذب وهو محال" اهـ.

قال الفاروقي في حاشيته علىٰ شرح المقاصد: "تقريره: أن كلامه لو كان أزليا لزم الكذب أو الحدوث في أخباره تعالىٰ، وألية المخلوقات، والكل محال، وذلك لأن الله تعالىٰ أخبر في كتابه بقوله إنا أرسلنا، و﴿قَالَ مُوسَىٰ﴾ [البقرة:٥٤] و﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ﴾ [طه:١٢١] إلىٰ غير ذلك بصيغة المضي، فإن كان هذا الخبر صادقاً لوقع الإرسال والقول والعصيان قل هذا الكلام الأزلي، فيكون مسبوقاً بها، فيلزم حدوثه، وقدمه، لأن المسبوقية تقتضي الحدوث، ويلزم أزليتها لأن السابق علىٰ الأزلي أزلي، وإلا يلزم الكذب، والكل محال[1]" اهـ.

---

(١) انظر الحاشية ص٨٥، وهي ما زالت مخطوطة.

ثم قال الإمام السعد: "أما أولا: **فبإجماع العلماء**[1].

وأما ثانيا: **فبما تواتر من أخبار الأنبياء -عليهم السلام-** الثابت صدقهم بدلالة المعجزات، من غير توقف علىٰ ثبوت كلام الله -تعالىٰ- فضلاً عن صِدْقِهِ[2].

وأما ثالثا: **فلأنَّ الكذب نقص**[3] باتِّفاقِ العُقَلاء، وهو علىٰ الله محال؛ لما فيه من إمارة العجز أو الجهل أو العبث[4]." اهـ

قال الفاروقي: "الأولىٰ تبديل العبث بالسفه، لأن من يفعل ويعلم نقصه ويقدر علىٰ دفعه عدَّ سفيها، وأيضا العبث ما لا فائدة فيه ولا غرض، وأفعال الله تعالىٰ ليست معللة بالأغراض. تأمل" اهـ.

قال الإمام السعد: "وأما رابعا: **فلأنه لو اتصف في الأزل بالكذب في**

---

(١) وقد ذكر هذا الطريق غير واحد من العلماء، كالإمام الرازي، وتابعه فيه النصير الطوسيّ.

(٢) احتج بذلك الطريق الإمام الرازي، وقد نقلنا كلامه فيما سبق. وعدم التوقف علىٰ إثبات الكلام من جهة أن الدلالة عادية، والدلالة العادية لا تتوقف علىٰ العلم بكون الله تعالىٰ متكلماً. أو بالدلالة العقلية الملاحظ فيها القرائن الكثيرة الدالة علىٰ ما لا يحتمل غير الصدق.

(٣) قال الفاروقي: أي في الأفعال.

(٤) احتج بهذه الطريق الإمام الماتريدي، والإمام الأشعريُّ، كلٌّ بطريقته الخاصة، فالماتريدي يبني علىٰ الحكمة، وأن الكذب معلوم عند العقلاء أنه نقص، وأما الإمام الأشعري فمن جهة أنه قد ثبت اتصاف الله تعال بالكلام النفسي، وهو صدق قطعاً، ويستحيل أن يتصف الله تعالىٰ بما يناقض صفاته الثابتة له.

خبر ما، لامتنع صدقه فيه، لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه، لكنا نعلم بالضرورة أنَّ من علم النسبة، لا يمتنع عليه أن يخبر عنها علىٰ ما هي عليه[1]" اهـ.

قال الفاروقي: "تقريره: أنه لو اتصف في الأزل بالكذب في خبر ما، لكان الكذب في الخبر قديماً، إذ لا يقوم الحادث بذاته تعالىٰ فيلزم أن يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب. وإلا جاز زوال القديم، أعني الكذب، وهو بطلان ما ثبت قدمه امتنع عدمه، واللازم أعني امتناع الصدق عليه تعالىٰ باطل لأنا نعلم بالضرورة أن من علم شيئا أمكن أن يخبر عنه علىٰ ما هو عليه، وهو ههنا لا يمكن، تأمل" اهـ.

قال الإمام السعد: "وطريق اطِّرادِ هذا الوجه في كلامه المنتظم من الحروف المسموعة: أنه عبارة عن كلامه الأزلي ومرجع الصدق والكذب إلىٰ المعنىٰ[2]".اهـ

قال الفاروقي: "كأنه دفع لما يقال: إن هذا الوجه إنما يدلُّ علىٰ صدق الكلام النفسي لقدمه، وأما الحسيّ فلا دلالة علىٰ صدق لأنه حادث، فيجوز زواله، بحدوث الصدق الذي يقابله، مع أن الأهم عندنا بيان صدقه.

---

(١) هذه الوجوه الأربعة تفيد انتفاء الكذب عن الكلام النفسي لله تعالىٰ. وهي واضحة بعدما مرَّ من نقاش طويل لكلام الأئمة. وأما انتفاء النقص (الكذب) عن كلام الله تعالىٰ اللفظي، فسيأتي في كلام الإمام التفتازاني.

(٢) هذا ما بين به الإمام السعد طريق انتفاء الكذب في الكلام اللفظي الحادث الدالِّ علىٰ الكلام النفسي الأزليّ. وقد بينا نحن تفاصيل ذلك فيما تقدم بما فيه كفاية.

وتقرير الدفع: أن صدق هذا الكلام المنتظم المسموع إنما يعلم من حيث إنه عبارة عن النفسي، ومرجع الصدق والكذب إلىٰ المعنىٰ لا إلىٰ اللفظ، تأمل" اهـ.

قال السعد: "وأما وجه استحالة النقص، ففي كلام البعض أنه لا يَتِمُّ إلا علىٰ رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي[1]".

قال إمام الحرمين: لا يمكن التمسك في تنزيه الربِّ تعالىٰ عن الكذب بكونه نقصا؛ لأنَّ الكذب عندنا لا يقبح لعينه.

وقال صاحب التلخيص: الحكم بأنَّ الكذب نقص، إن كان عقليا، كان قولا بحسن الأشياء وقبحها عقلا، وإن كان سمعيا لزم الدور، وهذا مبني علىٰ أن مرجع الأدلة السمعية إلىٰ كلام الله تعالىٰ وصدقه، وأن تصديقه النبي عليه الصلاة والسلام بالمعجزات، إخبار خاص وقد عرفت ما فيه[2].

وقال صاحب المواقف: لم يظهر لي فرق بين النقص في العقل وبين

---

(١) وقد بينا في تعليقاتنا السابقة، ما يرد علىٰ هذا الإطلاق، ونقلنا من كلام الأئمة كلاماً مفيداً لأن النقص يعلم انتفاؤه عن الله تعالىٰ بالعقل، وأن كل فعل استلزم لذاته نقصا في صفة لله تعالىٰ، فهو محال.

(٢) انظر كلام الطوسي في تعليقه علىٰ المحصل المسمَّىٰ بتلخيص المحصل وهو نقد المحصَّل لا مجرد تلخيص له، ص٣١٠-٣١١. وقد نقلناه سابقاً.

القبح العقلي، بل هو هو بعينه[1].

وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين علىٰ محل النزاع في مسألة الحسن والقبح[2]! اهـ

قال الفاروقي في حاشيته علىٰ شرح المقاصد: "اعلم أنهم ذكروا لهما معاني ثلاثة:

الأول كون الشيء ملائما للطبع، ومنافرته له.

والثاني: كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان.

والثالث: كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلاً، وكونه متعلق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً.

فهما بالمعنيين الأولين يثبتان بالعقل اتفاقـاً، والصدق والكذب قيل من الثاني، ويحتمل أن يكون من الأول، إذ الصدق ملائم للطبع السليم والكذب منافر له، وإنما النزاع في المعنىٰ الأخير فقط.

فالمعتزلة يقولون بالحسن والقبح العقليين بهذا المعنىٰ، والأشاعرة ينكرونها بهذا المعنىٰ.

فمقصود الشارح أن هؤلاء الواقفين أن الصدق والكذب نقص عقلي

---

(١) انظر كلام العضد في شرح المواقف للشريف، (٣/ ٨٣). وقد نقلناه سابقـاً، وعلقنا عليه.

(٢) يعني لأنَّ محل النزاع في الحسن والقبح في الأفعال، والكلام هنا في الصفات وهو راجع للذات، وقد اتفق الجميع علىٰ أن الله تعالىٰ منزه عن النقص.

بالمعنىٰ الثاني كما قيل، أو الأول كيف يزيفون هذا الدليل؟" اهـ.

قال الإمام التفتازاني: والجواب: أنَّ كلامه في الأزل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل؛ لعدم الزمان، وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الأزمنة والأوقات.

وتحقيق هذا مع القول بأنَّ الأزليَّ مدلول اللفظي عسير جدا، وكذا القول بأن المتصف بالمضي وغيره إنما هو اللفظ الحادث دون المعنىٰ القديم[1]".

وقد ذكر الإمام التفتازاني مذهبه في الصدق في **تهذيب الكلام**.

---

(١)**شرح المقاصد في علم الكلام**، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، (ت:٧٩١هـ)، دار المعارف النعمانية - باكستان - ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ط١، (٢/ ١٠٤-١٠٥).

والعبارة الأخيرة للسعد التفتازاني أي قوله: (وتحقيق هذا...الخ) يطلب فيها أن ينظر في تحقيق اطراد القول بأن الكلام اللفظي دالٌّ علىٰ المعنىٰ النفسي، وفي الوقت نفسه لا يتصف النفسيُّ بالحال والاستقبال والمضيّ، مع القول بأن اللفظي هو المتصف بها.

وقد بين العلماء ذلك بأن الكلام النفسي علىٰ قول من يقول إنه خبر يكون معلقا تنجز دلالته علىٰ الخارج بوجود الخارج، كما لو قلنا إذا حان الوقت الفلاني ووجد زيد مثلا: قام زيد، فكلمة (قام زيد) تكون معلقة علىٰ تنجز وجوده واستعداده. ولا يكون المراد أن زيدا قبل وجوده، أي في الأزل، يكون قائما أو جائيـًا فهذا محال من القول.

وربما لأجل ذلك ذهب بعض قدماء الأشاعرة إلىٰ أن الكلام النفسي في الأزل لا يتصف بكونه خبرا ولا أمرا ولا نهيـًا. والمسألة مشهورة.

قال الشيخ أحمد السنندجي (ت ١٣٠٠هـ) في شرحه على تهذيب الكلام (٢/ ٢٤٦-٢٤٧): "(و) الصفات الوجودية (منها: **الكلام بشهادة الأنبياء**) الكرام عليهم السلام أنه تعالى متكلم كما تواتر عنهم، وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات (**مع عدم توقف دلالة المعجزة**) الدالة على صدقهم عليهم الصلاة والسلام (**على الكلام**) المنزَّل من الملك العليم العلام (ليدور) سواء كانت المعجزة من غير جنس الكلام أو لا.

أما الأول فظاهر، وأما الثاني فلِما مرَّ من أن المتوقف على صدق الرسل كونه كلام الله تعالى، وصدقُ الرسل لا يتوقف على كونه كلامَ الله تعالى، بل على إعجازه، (**ولأنَّ**) الكلامَ (**ضدُّه في**) ما يصحُّ اتصافُه به أعني (**الحيَّ**) العالِمَ القادرَ (**نقصٌ**)، واتصاف بأضداد الكلام، كالبكم والخرَس، وهو على الله تعالى محالٌ، وإن نوقشَ في كونه نقصاً، سيما إذا كان مع قدرةٍ على الكلام، كما في السكوت، فلا شكَّ في أن المتكلم أكمل من غيره، ويمتنع أن يكون المخلوقُ أكملَ من الخالق" اهـ.

وهو مختصر واضح لا يحتاج لشرح وبيان بعدما مرَّ.

الفصل السادس

كلام الإمام ابن الهمام الحنفيّ في مسألة الصدق والكذب

قال الإمام المحقق كمال الدين ابن الهمام الحنفي (٨٦١هـ) في المسايرة مع شرحه المسمَّىٰ بالمسامرة لكمال الدين ابن أبي شريف (٩٠٥هـ):

"**(وقد تقدم أن محل الاتفاق)** في الحسن والقبح العقليين:

(إدراك العقل قبحَ الفعل بمعنىٰ صفة النقص، وحسنَه بمعنىٰ صفة الكمال.

وكثيراً ما يذهل أكابر الأشاعرة عن محلِّ النزاع في مسألتي التحسين والتقبيح العقليين، لكثرة ما يشعرون في النفس أنْ لا حكم للعقل بحسن ولا قبح:

فذهب) لذلك **(عن خاطريهم محل الاتفاق)** أي من أكابر الأشاعرة **(في الحكم باستحالة الكذب عليه)** تعالىٰ **(لأنه نقصٌ[1]، لما ألزم)** المعتزلة **(القائلون بنفي الكلام النفسيّ القديم)** الأشاعرةَ القائلين بإثباته **(الكذبَ علىٰ تقدير قدمه في الإخبارات)** قالوا: قد أخبر الله تعالىٰ بلفظ الماضي نحو

---

(١) ربما كان الدافع لهم إلىٰ هذا الحكم، أنهم لم يلتفتوا في حكمهم بالجواز العقلي إلىٰ لوازم فعل القول اللفظي غير المطابق للنفسي، أو عدم قناعتهم بتلك اللوازم، وليس إلىٰ مجرد عدم شعورهم في أنفسهم بأن لا قبح ولا حسن للعقل، كما يقترح العلامة ابن الهمام.

إنا أنزلناه، إنا أرسلنا، ولا شكَّ أنه لا إنزال ولا إرسال في الأزل، فلو كان كلامه قديماً، لكان كذباً، لأنه إخبار بالوقوع في الماضي، ولا يتصور ما هو ماضٍ بالقياس إلىٰ الأزل.

فـ"الكذبَ": مفعول لألزم.

و "في الإخبارات": ظرفٌ للكذب، والضمير في "قدمَه": للكلام.

(وهو) أي الكذب (مستحيل عليه) تعالىٰ (**لأنه نقصٌ**[1]).

وقد أجاب الأشاعرة عنه بأنه إنما يدلُّ علىٰ حدوث اللفظ، وهو غير المتنازع، كما هو محقق في محله، وقد مرَّ في مباحث صفة الكلام[2].

---

(١) يعني لما قال الأشاعرة بالكلام النفسي القديم، سألهم المعتزلة عن بعض التعبيرات التي وجدت في القرآن المنزل علىٰ سيدنا محمد ﷺ مثل: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [نوح:١]، والحال أنه لا وجود لنوح عليه السلام في الأزل، فكيف يمكن تصحيح الإخبار بصيغة الماضي عن أمر لم يوجد في الماضي، بناء علىٰ إثبات الكلام النفسي القديم وأنه مدلول اللفظي الحادث.

(٢) يعني إن الأشاعرة أجابوا المعتزلة، بأن هذا السؤال الصادر عن المعتزلة إن دلَّ علىٰ شيء، فإنما يدلُّ علىٰ حدوث الكلام اللفظيّ، لا حدوث النفسي القديم، لأن النفسي القديم يدل علىٰ الأمور التي ستوجد حال وجودها، فهو علىٰ شرط التعليق مثلاً، وعارضوهم بأن المعتزلة يقرون أن الكلام اللفظي يتعلق بالبشر قبل وجودهم، وحال وجودهم، فيخاطب به البشر عند تمام وجودهم علىٰ صفة التكليف، فهذا اللفظ نفسه يتكلم بصيغة الماضي، ويتعلق بهذه الصيغة الناس الذين لم يوجدوا فعلا إلا بعد نزوله بقرون. وهذه المعارضة تدل علىٰ أنّ استغراب المعتزلة في النفسي في غير محلها، ولا تدل علىٰ بطلان النفسيّ.

وقوله: (**حتىٰ قال بعضهم**) غايةُ: حتىٰ تحيَّر كثير منهم، أي فأدىٰ تحير الكثير من أكابر الأشاعرة إلىٰ أن قال بعضهم: (**ونعوذ بالله مما قال: لا يتمُّ استحالة النقص عليه**) تعالىٰ (**إلا علىٰ رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقليِّ.**

و) حتىٰ (**قال إمام الحرمين: لا يمكن التمسك في تنزيه الربِّ جل جلاله عن الكذب بكونه نقصًا، لأنّ الكذب عندنا لا يقبح لعينه.**

و) حتىٰ (**قال صاحب التلخيص**[1]: **الحكم بأنّ الكذب نقصٌ، إن كان عقليًا، كان قولًا بحسن الأشياء وقبحها عقلًا، وإن كان سمعيًا لزم الدور.**

وقال صاحب المواقف: لم يظهر لي فرقٌ بين النقص العقليِّ والقبح العقلي، بل هو هو بعينه).

كذا فيما هو فيما وقفت عليه من نسخ المتن، وهو نقل عن المواقف

---

(١) صاحب التلخيص، هو **نصير الدين الطوسي**، وهو فيلسوف شيعي، وليس بأشعري، متفلسف علىٰ طريقة ابن سينا مع بعض الزيادات. وما يسمىٰ بالتلخيص علىٰ المحصّل للإمام الرازي هو نقد وليس مجرد تلخيص، ولذلك يسميه بعض العلماء بنقد المحصل.

وقد ردَّ النصير الطوسي علىٰ كثير من كتب الإمام الرازي، كشرحه علىٰ الإشارات، وتتبعه في كثير من آرائه، وذلك لما كان للإمام الرازي من أثر عميق علىٰ التيار الفلسفي والمخالف عموما للأشاعرة، حيث زعزعهم عن مواقعهم، وشككهم في أقوالهم. والعجب من كثير من أهل السنة الذين لا يعرفون حقيقة الطوسي. ولكن مع ذلك كله، فإن الجميع يشهدون للطوسي بالتعمق في النظر والاستدلال.

بالمعنىٰ، وعبارة المواقف: لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل، والقبح العقلي، فإن النقص في الأفعال هو القبح العقليّ[1].اهـ.

(وكلُّ هذا منهم) أي من القائلين المذكورين **(للغفلة عن محلِّ النزاع، حتىٰ قال بعض محققي المتأخرين منهم)** أي من الأشاعرة، وهو المولىٰ سعد الدين في شرح المقاصد **(بعدما حكىٰ كلامهم هذا)** الذي أوردناه عنهم إلىٰ آخر كلام المواقف: **(وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين علىٰ محل النزاع في مسألتي الحسن والقبح)** العقليين كيف لم يتأملوا أنَّ كلامهم هذا في محلِّ الوفاق لا في محلِّ النزاع[2].

فإن قيل: محلُّ النزاع ومحل الوفاق، إنما هما في أفعال العباد لا في صفات الباري سبحانه.

قلنا: **لا خلاف بين الأشعرية وغيرهم في أن كل ما كان وصف نقصٍ في حق العباد فالباري تعالىٰ منزه عنه، وهو محال عليه تعالىٰ، والكذب وصف نقص في حق العباد.**

فإن قيل: لا نسلم أنه وصف نقص في حقهم مطلقا، لأنه قد يحسن بل قد يجب في الإخبار لسائل عن موضع رجل معصوم يقصد قتله عدواناً. قلنا: لا خفاء في أن الكذب وصف نقصٍ عند العقلاء، وخروجه لعارض الحاجة للعاجز عن الدفع إلا به، لا يصحُّ فرضه في حقِّ ذي القدرة الكاملة

---

(١) مضىٰ نقل ذلك عنهم من كتبهم، سابقـاً، وهذه النقول اعتمد المصنف العلامة ابن الهمام فيها علىٰ شرح المقاصد للتفتازاني كما لا يخفىٰ.

(٢) وقد سبق أن ذكرنا عبارة العلامة التفتازاني كاملة من شرح المقاصد.

الغني مطلقاً، سبحانه، فقد تمَّ كونه وصف نقص بالنسبة إلىٰ جناب قدسه تعالىٰ[1]، فهو مستحيل في حقه عز وجلَّ[2]".

ثم قال صاحب المسايرة مع شرحها بعد أن انتهىٰ من الكلام في مسألة إمكان العفو عن الكافر عقلاً، وناقش صاحب العمدة في رأيه الذي مال فيه إلىٰ المعتزلة كما قال ابن الهمام: "**(ثم قال)** أي صاحب العمدة: **(لا يوصف)** الله **(تعالىٰ بالقدرة علىٰ الظلم والسفه والكذب لأن المحال لا يدخل تحت القدرة)** أي لا يصلح متعلَّقاً لها.

---

(١) هذا الكلام من العلامة الشارح تأكيد للوجه الذي يعتمد عليه كثير من العلماء بل أكثرهم وهو أن الكذب نقص، وما كان دالا عليه فهو نقص أيضاً، وهو المرجع الذي يرجع إليه الإمام الأشعري، والإمام الماتريدي والغزالي والرازي والسعد التفتازاني والقوشجي والدواني وغيرهم من الأعلام ينضاف إليهم كما ترىٰ ابن الهمام والعلامة ابن أبي شريف، وغيرهم من الأعلام.

فهذا كافٍ لاطمئنان العاقل إلىٰ أن الكذب نقص فعلا ولا يليق النقص بالله تعالىٰ، ولا يليق أن نجوز أن يخلق الله تعالىٰ شيئا دالا بذاته علىٰ نقصه، لأن هذا نقض لقاعدة كمال الله تعالىٰ في ذاته التي لا يخالف فيها إلا ملحد. فكل أفعال الله تعالىٰ من حيث هي منسوبة إليه دالة علىٰ كماله، حتىٰ الشرور والآلام التي يخلقها في بعض مخلوقاته أو لهم، فهي من حيث كونها وجودية صادرة عن قدرة الله تعالىٰ دالة علىٰ كماله جل شأنه، ولكن أنىٰ أن يستلزم ذلك إمكان صدورها منه جل شأنه ودلالتها علىٰ نقص فيه. لأن النقص بالاتصاف بالنقص، أو بخلق ما يكون دالا في نفسه علىٰ نقص فاعله، والله تعالىٰ لا يتصف بأفعاله.

(٢) **المسامرة شرح المسايرة**، دار الكتب العلمية، ط١ ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م. ص١٧٣-١٧٥.

وانظر: طبعة المكتبة الأزهرية للتراث (٢/ ٥٩-٦٠).

(**وعند المعتزلة يقدر**) تعالىٰ علىٰ كل مما ذكر (**ولا يفعل. اهـ**) كلام صاحب العمدة.

(و) كأنه انقلب عليه ما نقله عن المعتزلة إذ (**لا شكَّ في أن سلب القدرة عما ذكر**) من الظلم والسفه والكذب (**هو مذهب المعتزلة وأما ثبوتها**) أي القدرة علىٰ ما ذكر (**ثم الامتناع عن متعلقها**) اختيارا (**فبمذهب**) أي هو بمذهب (**الأشاعرة أليق**) منه بمذهب المعتزلة[1].

(و) ولا يخفىٰ أن هذا الأليق أدخل في التنزيه أيضا، إذ (**لا شكَّ**) في أن (**الامتناع عنها**) أي عن المذكورات من الظلم والسفه والكذب (**من باب التنزيهات**) عما لا يليق بجناب قدسه تعالىٰ(**فيُسبَرُ**) بالبناء للمفعول أي يخبر (**العقل في أن أي الفصلين أبلغ في التنزيه عن الفحشاء، أهو القدرة عليه**) أي علىٰ ما ذكر من الأمور الثلاثة (**مع الامتناع**) أي امتناعه تعالىٰ

---

(١) لا يخفىٰ علىٰ القارئ، أن بعض المعتزلة قالوا بعدم تعلق القدرة علىٰ المذكورات، كالنظام والجاحظ، وأغلب المعتزلة قالوا بالقدرة عليها مع عدم فعلها لتعارضها مع العدل الثابت لله تعالىٰ.

انظر توضيحنا لمذهب المعتزلة من هذا الكتاب في محلّه، تجده مع النقل من كتبهم، فما قاله صاحب العمدة له وجه، بل هو الأليق بالنسبة إلىٰ المعتزلة إجمالاً، فالمحيلون لتعلق القدرة هم الأقلون منهم، ولذلك كتب ابن قطلوبغا هنا تعليقا علىٰ كلام ابن الهمام، معترضا عليه بطرف خفي ص١٧٨: "قلت: نقَلَهُ عن المعتزلة أكابرُ المتكلمين كأبي المعين وغيره"، يعني: لا يصح المجازفة بتخطيئهم هؤلاء الأكابر بدون مراجعة وتدقيق، ولو كان المعترض عليهم إمام محقق مجتهد كابن الهمام، رحمهم الله أجمعين.

(عنه مختارا) لذلك الامتناع (أو الامتناع) أي امتناعه تعالىٰ (عنه مختاراً[1]) لذلك الامتناع (أو الامتناع) أي امتناعه عنه (لعدم القدرة) عليه (فيجب القول بأدخل القولين في التنزيه) وهو القول الأليق بمذهب الأشاعرة)[2]".

وعلق زين الدين ابن قطلوبغا (٨٧٩هـ) علىٰ هذه العبارة الأخيرة فقال: "قلت: من يجوز منه وقوع تلك الأمور فامتناعه مع القدرة أبلغ، **لكن الباري لا يجوز منه الوقوع فلا يجوز وصفه بالقدرة عليه، لأنَّ ما جاز أن يكون مقدورا له، جاز أن يكون موصوفًا به**، لأن تفسير كونه جائزاً أن يمكن في العقل تقدير وقوعه، وما يمكن في العقل تقدير وجوده، جاز أن يوصف الله تعالىٰ به، وفيه تجويز كون الله تعالىٰ ظالما، وأنه محال.

وهذا بسط قول بعضهم: لا يجوز وصفه لأن جواز وصفه بالقدرة علىٰ الظلم يستلزم جواز تحققه، أي جواز كونه موصوفا بها بالفعل، لكن اللازم منتف لأنَّ تجويز كون الله تعالىٰ ظالما كفرٌ، ولأن الظلم لو كان جائزا منه لكان إما مع بقاء صفة العدل، وهو محال، لأن فيه جمعا بين الضدين، وهما العدل والظلم، وإما مع زوالها، وهو أيضا محال لأن صفة

---

(١) هذا الاختيار علىٰ مذهب بعض الأشاعرة، كما قلنا غير مرة، وعلىٰ رأي بعضهم لاستحالة الفعل، لما يستلزمه من النقص في الصفة النفسية، والكمال الإلهي، إما ضرورة أو نظراً. فالتعميم هنا ليس علىٰ وجهه، أو علىٰ قصد أنَّ المراد من قال بذلك منهم.

(٢) **المسامرة شرح المسايرة**، دار الكتب العلمية، ص١٧٨-١٧٩.

العدل لله تعالىٰ أزلية واجبة، وما يكون أزليا واجبـًا، يستحيل عدمه[1]".

وهذا كلام محقق أيضـًا، يرد غائلة من يتوهم إمكان أن يخلق الله تعالىٰ ما يكون دالا بذاته علىٰ نقص الله، فهذا محال عقلا، لتناقضه البين كما وضحناه غير مرة. وكونه مقدورا عليه لا يتمّ لقائله إلا بالنظر إليه مع قطعه عنه كونه دالا علىٰ كلام الله تعالىٰ النفسي، أما مع كونه كذلك، كما هو الفرض، من تقدير نسبته، فلا يمكن أن يقول عاقل إن الله تعالىٰ يخلقه كذلك.

وقال الإمام ابن الهمام في كتاب **التحرير** مع شرحه التقرير والتحبير لتلميذه ابن أمير الحاج: "**(وللحنفية والمعتزلة في الثالث)** أي امتناع تعذيب الطائع وتكليف ما لا يطاق أنه **(ثبت بالقاطع اتصاف الفعل بالحسن والقبح في نفس الأمر فيمتنع اتصافه)** أي فعل الله تعالىٰ **(به)** أي بالقبح **(تعالىٰ)** الله عن ذلك.

(وأيضـًا فالاتفاق علىٰ استقلال العقل بدركهما) أي الحسن والقبح **(بمعنىٰ صفة الكمال والنقص، كالعلم والجهل علىٰ ما مرَّ، فبالضرورة يستحيل عليه)** أي الله تعالىٰ **(ما أدرك فيه نقصٌ، وحينئذ)** أي وحين كان مستحيلا عليه ما أدرك فيه نقص **(ظهر القطع باستحالة اتصافه)** أي الله تعالىٰ **(بالكذب ونحوه -تعالىٰ عن ذلك-**.

وأيضـًا) لو لم يمتنع اتصاف فعله بالقبح **(يرتفع الأمان عن صدق**

---

(١) حاشية زين الدين القاسم بن قطلوبغا الحنفي علىٰ المسايرة، دار الكتب العلمية، ص١٧٩.

وعده و) صدق (خبر غيره) أي الوعد منه تعالىٰ (و) صدق (النبوة) أي لم يجزم بصدقه أصلاً، لا عقلاً؛ لأنَّ الفرض أن لا حكم له، ولا شرعاً؛ لأنه مما لا يمكن إثباته بالسمع؛ لأنَّ حُجِّيَّةَ السمع، بل ثبوته فرع صدقه تعالىٰ؛ إذ لو جاز كذبه، لم يكن تصديقه للنبي بإظهار المعجزة علىٰ يديه، فإنه في قوة قوله: [هذا صادق في دعواه]، دالاً علىٰ صدقه[1]، وإذا كان السمع متوقفا علىٰ صدقه، لم يكن إثباته به، ويلزم منه أن لا يجزم أيضا بصدق مدعي الرسالة أصلاً؛ لجواز إظهار المعجزة علىٰ يد الكاذب، فينسدّ باب النبوة، وأن يرفع الثقة عن كلامه، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

ولعل المصنف إنَّما لم يفرد الوعيد بالذكر، كما أفرد الوعد؛ إما اكتفاءً بدخوله في [وخبر غيره] وإما موافقة للأشاعره في جواز الخلف في الوعيد، كما هو ظاهر المواقف والمقاصد، لأنه لا يُعدُّ نقصاً بل هو من باب الكرم[2].

وقد أشبعنا الكلام فيه في **حلبة المجلي**، وعلىٰ هذا فيكون قوله: [وخبر غيره] مخصوصاً بما سواه.

(وعند الأشاعرة كسائر الخلق: القطع بعدم اتصافه) تعالىٰ بشيء من

---

(١) بينَّا فيما سبق، أن قولهم: المعجزة في قوة قوله تعالىٰ: [صدق عبدي فيما يخبركم به] لا يستلزم أن تكون هذه الدلالة متوقفة علىٰ صدق الله تعالىٰ، بل قد تكون دالة عليها بدلالتها علىٰ صدق الرسولﷺ المخبر من بعدُ بصدق الله تعالىٰ. فلا دور ولا توقف.

(٢) وهذا الاحتمال الثاني هو الذي أرجحه لما ذكره في المسامرة عندما ناقش صاحب العمدة في مسألة جواز العفو عقلاً عن الكافر.

القبائح (**دون الاستحالة العقلية، كسائر العلوم التي يقطع فيها بأن الواقع أحد النقيضين، مع عدم استحالة الاخر لو قُدِّرَ**) أنه الواقع (**كالقطع بمكة وبغداد**) أي بوجودهما؛ فإنه لا يحيل عدمهما عقلاً[1].

(**وحينئذ**) أي وحين كان الأمر علىٰ هذا (**لا يلزم ارتفاع الأمان**[2]) لأنه لا يلزم من جواز الشيء عقلاً عدم الجزم بعدمه.

(**والخلاف**) الجاري في الاستحالة والإمكان العقليِّ لهذا (**جار في كل نقيصة أَقْدَرَتُهُ**) تعالىٰ (**عليها مسلوبةٌ أم هي**) أي النقيصه (**بها**) أي بقدرته (**مشمولة؟ والقطع بأنه لا يفعل**) أي والحال القطع بعدم فعل تلك النقيصة.

(**والحنفية والمعتزلة علىٰ الأول**[3]) أي: إنَّ قدرته عليها مسلوبة

---

(١) فلينظر هنا: هل العقل دالٌّ علىٰ الجواز أم إنه لا دليل عنده علىٰ الامتناع، إن كان الأول، فالأمر واضح، وإلا فلا يستلزم الحكم بالجواز، كما لا يخفىٰ، لأن عدم الدليل لا يستلزم الدليل علىٰ العدم. ويوجد فرق بين معنيين للجواز، وهما اللذان ذكرناهما، فكل واحد له أحكامه، ولوازمه.

(٢) أي لا يلزم ارتفاع الأمان عن خبر الله تعالىٰ والأنبياء عليهم السلام بناء علىٰ القول المنسوب إلىٰ الأشاعرة، لأنهم جزموا بالقطع العادي، بعدم حصول الكذب.

(٣) سألني بعض طلاب العلم عن كيفية فهم هذا النص من قوله ابن الهمام: "وعند الأشاعرة ...إلىٰ قوله... والحنفية والمعتزلة علىٰ الأول" وذلك قبل سنوات، وكنت أجبته بإيجاز، فأحببت أن أورد ههنا جوابي لمناسبته لما نحن فيه، لعل فيه فائدة، قلت: "أخي الفاضل، الصحيح أن القبائح نوعان، الأول ما كان من باب الفعل، والثاني ما كان من باب الصفات والذات، فالثاني محال عليه تعالىٰ عقلا لا عادة فقط، هذا هو الذي عليه إجماع واتفاق المتكلمين، وقد يناقشون في

بعض التفاصيل من حيث دلالة بعض الأدلة عليها تفصيلاً لا من حيث أن النقص جائز عليه، وقد كتبت في ذلك رسالة خاصة، أما ما كان من باب الأفعال، فالأصل في الأفعال الجواز، ولذلك أطلق بعضهم القول بأن كل ما كان فعلا، فهو جائز بالنظر لنفسه ولم يقيدوا الجواز بأمر آخر، أي بالنظر لغيره في بعض كلامهم، مع أن القواعد تقتضي تقييده، ولكن التحقيق أن الفعل الذي هو جائز في أصله أي بالنظر لذاته مع قطعه عن غيره، إن كان بلفت النظر لغيره دالا أو مستلزما لمحال، فهو محال أيضا لأجل الاستلزام. ومن هذا الباب الكلام اللفظي عند الأشعري والرازي والسعد التفتازاني وغيرهم من الأشاعرة. وهذه الإحالة ليست بناء علىٰ التحسين والتقبيح العقليين كما هو واضح. لأن هذا الطريق غير معتمد عندهم كما هو معلوم، ولأن الماتريدية اعتمدوه في بعض المراتب، واعتمده المعتزلة في مراتب أكثر منها، فقد اعتمدوا في إحالة الكذب في الكلام اللفظي علىٰ التحسين والتقبيح العقليين، وقالوا إن هذا بديهي الاستحالة. والصحيح أن رأي الأشعري والإمام السعد التفتازاني ورأي الإمام الرازي في بعض كتبه أن استحالة الكذب في الكلام اللفظي عقلية، وإن لم يبنوها علىٰ التحسين والتقبيح، ونسب للإمام الجويني وقال العضد ووافقه السيد الشريف الجرجاني أن الكذب في الكلام اللفظي محال عادة، كما أشار ابن الهمام. وفي رأيي لا يصح أن ينسب بصورة مطلقة هكذا أن رأي الأشاعرة أن الكذب محال عادة لا عقلاً، بل هذا رأي منسوب لبعضهم. ولا يخفىٰ عليك ان رأي جميعهم في الكلام النفسي إحالة الكذب فيه عقلا لا عادة. وقد فصلت في هذه المسألة في كتاب خاص أرجو أن يوفقني الله تعالىٰ لنشره. وعبارة ابن الهمام ناظرة إلىٰ من أحاله عادة، فهو يقول إنه علىٰ هذا القول لا يترتب عدم ارتفاع الأمان واقعا، لا عقلا. أي إننا نقطع بصدق خبر الله تعالىٰ واقعا، ما دام الخبر واقعا، لا لأن الخبر يستحيل أن يقع علىٰ خلاف ذلك عقلا، ومن الواضح أن الجواز العقلي، لا ينافي

لاستحالة تعلق قدرته بالمحالات (**وعليه فرعوا امتناع تكليف ما لا يطاق و**) امتناع (**تعذيب الطائع**).

ولفظه في المسايرة: واعلم أنَّ الحنفية لما استحالوا عليه تكليف ما لا يطاق، فَهُمْ لتعذيب المحسن الذي استغرق عمره في الطاعة مخالفاً لهوىٰ نفسه في رضا مولاه أَمْنَعُ، بمعنىٰ أنه يتعالىٰ عن ذلك، فهو من باب التنزيهات، إذ التسوية بين المسيء والمحسن غير لائق بالحكمة في فطر سائر العقول، وقد نصَّ الله تعالىٰ علىٰ قبحه حيث قال: (**أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون**) فجعله سيئاً.

هذا في التجويز عليه وعدمه، أما الوقوع؛ فمقطوع بعدمه، غير أنه عند الأشاعرة للوعد بخلافه، وعند الحنفية وغيرهم لذلك، ولقبح خلافه.

(**وذكرنا في المسايرة**) بطريق الإشارة في الجملة (**أنَّ الثاني**) أي أنه يقدر ولا يفعل قطعا (**أدخل في التنزيه**) فإن الذي في المسايرة: ثم قال يعني صاحب العمدة من مشايخنا: ولا يوصف تعالىٰ بالقدرة علىٰ الظلم والسفه والكذب؛ لأن المحال لا يدخل تحت القدرة، وعند المعتزلة: يقدر ولا يفعل[1]. اهـ.

القطع العاديّ. فهذا طريق تقرير الأمان عند بعض الأشاعرة. والذي أراه أن الإحالة عقلية لا عادية فقط. فصَّلتُ فيه في كتاب خاص كما أخبرتك. هذا باختصار. انتهىٰ.

(١) ذكرنا نصَّه في المسايرة، فراجعه.

ولا شك أنَّ سلب القدرة عما ذكر، هو مذهب المعتزلة، وأما ثبوتها ثُمَّ الامتناع عن متعلقها، فبمذهب الأشاعرة أليق، ولا شك أنّ الامتناع عنها من باب التنزيهات، فيسبر العقل، في أنّ أي الفصلين أبلغ في التنزيه عن الفحشاء: أهو القدرة عليه مع الامتناع عنه مختارا، أو الامتناع لعدم القدرة؟ فيجب القول بأدخل القولين في التنزيه[1].اهـ.

[رأي يقترحه العلامة ابن الهمام: الخلاف لفظيٌّ[2]]

(هذا: ولو شاء الله قال قائل: هو) أي النزاع بين الفرق الثلاثة (**لفظيٌّ**:

فقول الأشاعرة هو:

أنه لا يستحيل العقل كون من اتصف بالألوهية والملك لكل شيء، متصفًا بالجور وما لا ينبغي[3].

---

(١) ذكرنا فيما سبق أنه ليس جميع الأشاعرة يقولون بالجواز الذي يشير إليه ابن الهمام هنا، فبعضهم يحيل الكذب اللفظي كما يحيل الكذب النفسي، للنقص فيهما معًا، ولكن بعض العلماء كالعضد ومن تبعه، لما لم يسلِّم لزوم النقص في الصفة، ولم يقل بالحسن العقلي، أطلق الجواز من هذا الباب، وليس في ذلك دليل علىٰ أنه يجيز مطلقا، إذ ربما يمنعه لدليل آخر. والعلماء ومنهم ابن الهمام، إذا نسبوا للأشاعرة هذا الرأي، فإنما ينسبونه لمن قال به منهم، ولا يصح حمل الكلام علىٰ التعميم لوجود المخالفة من غيرهم.

(٢) العنوان زيادة منا.

(٣) في الحقيقة لا معنىٰ للجور -عند الأشاعرة- في حق الله تعالىٰ لأنه المالك لكل شيء، والظلم تجاوز الحد والتصرف فيما لا يملكه، وهو ممتنع في حق الإله، فالعبارات المطلقة -بتجويز الجور علىٰ الله تعالىٰ- في هذا المقام من الأئمة، لا

إذ حاصله أنه مالك جائز ولا يحيل العقل وجود مالك كذلك) أي جائز[1]

(ولا يسع الحنفية والمعتزلة انكاره[2]**)**.

وقولهم:) أي الحنفية والمعتزلة **(يستحيل بالنظر إلىٰ ما قطع به من ثبوت اتصاف هذا العزيز الذي ثبت أنه الإله بأقصىٰ كمالات الصفات)** - وظاهر أنّ قوله: [بأقصىٰ] متعلق باتصاف **(من العدل والاحسان والحكمة، إذ يستحيل اجتماع النقيضين، فلحظهم)** أي الحنفية **(إثبات الضرورة)** في عدم تجويزهم ذلك **(بشرط المحمول في المتصف الخارجي)** أي الإله المتصف بأقصىٰ كمالات الصفات **(والأشعرية بالنظر إلىٰ مجرد مفهوم: إله، ومالك كلِّ شيء)**[3]".

بدَّ من فهمها علىٰ معنىٰ: أن الله تعالىٰ قادر علىٰ ما إذا فعله الإنسان كان ظلما أو جوراً.

(١) التحقيق أنه لا جورَ كما ذكرناه عند أئمة الأشاعرة، وقد سردنا بعض كلماتهم في مواضعها.

(٢) ولكن المعتزلة ومن وافقهم من الأحناف لما قالوا: إن هناك حسنا وقبحا وجوديين خارجا عن الأمر والنهي الإلهيين، يلزمهم ألا يوافقوا هذا الرأي، لأن هذا يستلزم ألا يجوز لله تعالىٰ فعل أيِّ شيء، بل فعل ما لا قبح فيه. وهذا أخصُّ بلا شك من تعميم الجواز في كلِّ شيء كما هو رأي الأشاعرة. ففي قوله نظر.

(٣) **التقرير والتحرير في علم الأصول**، ابن أمير الحاج. (ت:٨٧٩هـ)، دار الفكر - بيروت - ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م. (١٢٨/٢)، وطبعة دار الكتب العلمية المصورة عن المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣١٦هـ/ ط٢ ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، (٩٦/٢-٩٧).

والمقصود بعبارته الأخيرة:

إن المعتزلة ومعهم من وافق من الحنفية: أحالوا علىٰ الله تعالىٰ فعل القبيح والجور والكذب، لما أنه عدل، والعدل صفته، ولأنه لا يفعل القبيح، أما القبيح في ذاته، فمقدور بلا ملاحظة اتصاف الإله بالعدل، فهو مقدور لله تعالىٰ، وتتعلق قدرته به، لولا العدل.

وأما الأشاعرة: فمذهبهم يفترق عن هذا، فإن حاصله أنه لا مفهوم للقبح والجور في حق الله تعالىٰ، ولذلك فإن كل ما يفعله فهو حسن من جهة صدوره عنه جلَّ شأنه، وإن كان قبيحا لمن قام به أو اكتسبه، فهاتان جهتان مختلفتان. فهم يحكمون بالجواز علىٰ فعل ما يصفه المعتزلة بالإحالة في بعض المصدوقات.

ولكنّ محلَّ الاتفاق هو أن ما هو مستلزم للقبح بالنسبة لله تعالىٰ فإن الله تعالىٰ لا يفعله اتفاقاً عند الفريقين، فلو قدرنا تسليم الأشاعرة بالقبح بالنسبة لله تعالىٰ، فإنهم لن يجوزوا فعل الله تعالىٰ إياها، ولو فرضنا أن المعتزلة ومن وافقهم لم يقولوا بالحسن والقبح لوافقوا الأشاعرة في أن الله تعالىٰ يفعل ما يريد، فاتفق الفريقان علىٰ أن الله تعالىٰ لا يفعل القبيح مطلقا.

الفصل السابع

كلام العلامة القوشجي في مسألة الصدق والكذب

إنَّ كتاب **الشرح الجديد للتجريد**، وهو شرح القوشجي عليه، كان وما يزال من أهمّ ما كتب في علم التوحيد، اعتمد فيه مؤلفه علىٰ خلاصة أفكار المتقدمين، وأضاف إليها نتاج فكره كعادة علمائنا المحققين في عدم الجريان علىٰ التقليد.

ويهمنا هنا أن نذكر ما بينه القوشجي، لما له من أهمية في هذه المسألة.

قال القوشجي: "**(وانتفاء القبح يدلُّ علىٰ صدقه)** اتفق المسلمون علىٰ أن الكذب في كلامه تعالىٰ محال.

أما **المعتزلة**، فلوجهين:

أشار المصنف إلىٰ:

أولهما، وهو: أنَّ الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الأفعال دون الصفات؛ لأن الكلام عندهم كما ذكرنا آنفا، هو عبارة عن خلق الألفاظ الدالة علىٰ المعاني المقصودة منها، قبيح، وهو سبحانه لا يفعل القبيح، وهو بناء علىٰ أصلهم في إثبات حكم العقل بحسن الأفعال وقبحها.

والثاني: أنه ينافي مصلحة العالم، لأنه إذا جاز وقوع الكذب في كلام

الله تعالىٰ ارتفع الوثوق عن إخباره بالثواب والعقاب، وسائر ما أخبر به من الأحوال الآخرة والأولىٰ، وفي ذلك فوات مصالح لا تحصىٰ، والأصلح واجب عليه تعالىٰ عندهم، فلا يجوز إخلاله به.

وأما **الأشاعرة**، فلوجوه:

أولها: أنه نقص، والنقص علىٰ الله تعالىٰ محال إجماعـاً، وأيضا يلزم أن نكون نحن أكمل منه تعالىٰ في بعض الأوقات، أعني وقت صدقنا وكذبه.

ولكن قيل: هذا الوجه إنما يدلُّ علىٰ صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالىٰ، وإلا لزم نقصان صفته تعالىٰ مع كمال صفتنا، ولا يدل علىٰ صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دالا علىٰ معنىٰ مقصود منه، لأنه علىٰ ذلك التقدير يلزم النقص في فعله، ولا فرق بين النقص في الفعل، وبين القبح العقلي فيه، وهم لا يقولون به، اللهم إلا أن يقصدوا بذلك إلزام المعتزلة مع أن الأهم بيان صدقه في الكلام اللفظي.

أقول: مرجع الصدق والكذب إنما هو في المعنىٰ دون اللفظ، ولما كان الكلام النفسي عندهم عين مدلول الكلام اللفظي، ومعناه، كان كذب الكلام اللفظي راجعا إلىٰ كذب الكلام النفسي، ولزم النقص في صفته تعالىٰ[1].

---

(١) هذا التحليل الذي ذكره القوشجي جيد، ومرجعه إلىٰ ما نقلناه عن الإمام الأشعري من أن الكلام اللفظي الحادث الكاذب لا يكون منسوبا إلىٰ الله تعالىٰ لأنه دال علىٰ كلامه النفسي الصادق، والكاذب لا يدل علىٰ الصادق، ولذلك

الثاني: أنه تعالىٰ لو اتصف بالكذب، لكان كذبه قديما، إذ لا يقوم الحادث بذاته تعالىٰ، فيلزم أن يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب، وإلا جاز زوال ذلك الكذب، وهو محال، فإن ما ثبت قدمه امتنع عدمه، واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل، فإنا نعلم بالضرورة من أن من علم شيئا أمكنه أن يخبر عنه علىٰ ما هو عليه.

أقول: لو تمَّ هذا الدليل لدلّ علىٰ امتناع صدقه تعالىٰ أيضا، بأن يقال: إن الله تعالىٰ لو اتصف بالصدق لكان قديما، فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك الصدق، ولكنا نعلم بالضرورة أن من علم شيئا أمكنه أن يخبر عنه، لا علىٰ ما هو عليه.

فإن قيل: الإخبار عن الشيء لا علىٰ ما عليه نقص.

قلنا: كان رجوعا إلىٰ الوجه الأول. وقيل: هذا الوجه أيضا إنما يدلُّ علىٰ كون الكلام النفسي صادقاً دون الكلام اللفظي.

أقول: لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الأول[1]، بأن يقال:

فإن الله تعالىٰ يخلق الكلام اللفظي الكذب مكتسبا لبعض مخلوقاته لا منسوباً إليه جلَّ شأنه.

(١) أورد عليه بعض المحشين في هامش النسخة ص٣٥٨: "قوله: (**لا يمكن الجواب بمثل ما ذكر**)، يتوجه عليه ما ذكره بعض الأعلام من أنهم قرروا أن الكلام النفسي مدلول اللفظي، وكذبه لا يتصور إلا بكذب النفسي، وكذب النفسي قديم..." الخ الكلام.

كذب الكلام اللفظي يرجع إلىٰ كذب الكلام النفسي، كما ذكرنا آنفا، وكذب الكلام النفسي قديم، فكذب اللفظي أيضا قديم. ويلزم ما ذكر من المحذور لأنهم لما جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي، فلأن يجوزوا حدوث صفة اللفظي، أعني حدوث كذبه، لكان أولىٰ وبقبول العقول أحرىٰ[1]".

الثالث: وهو معتمد الأصحاب لدلالته علىٰ الصدق في الكلام النفسي واللفظي معـاً، ولبراءته عن المناقشات، **إجماعُ العلماء والأنبياء عليهم السلام**، وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات، من غير توقف علىٰ ثبوت كلام الله تعالىٰ، فضلا عن صدقه[2]".

فهذه الأدلة الثلاثة التي ذكرها العلامة القوشجي كلها مفيدة

وأقول: لما كان الكذب اللفظيُّ بكذب النفسي، لا مجال لتجويز حدوث كذب اللفظي إذ النفسي صادق قطعـاً، فلو كان اللفظي كاذبـاً يلزم أن يكون النفسيُّ صادقًا وكاذبا، وإنه محال".

وهذا رد علىٰ الاعتراض الذي ذكره العلامة القوشجي، وهو ردٌّ صحيح، لأنا إذا قلنا إن الكلام اللفظي الحادث دالٌّ علىٰ النفسي القديم، فكيف يصح منا القول بدلالته عليه مع افتراضنا كذبه، هذا تناقض، مع لزوم صدق النفسي القديم. فلا يرد عليه ما اقترحه القوشجي ويسلم الوجه بذلك الردّ.

(١) بل إن إحالة حدوث الكلام اللفظي الحادث مع كونه دالا علىٰ النفسي القديم، هو الأولىٰ بالقبول عند أولي العقول. أما مع عدم كونه دالا ولا منسوبا إلىٰ الله تعالىٰ ابتداء فلا مانع منه.

(٢) شرح القوشجي علىٰ تجريد الكلام، المعروف **بالشرح الجديد**، مخطوط، ص٣٥٧-٣٥٨.

لاستحالة كذب الكلام اللفظي الحادث مع كونه دالا علىٰ كلام الله تعالىٰ النفسي القديم الصادق. واستلزام ذلك الفرضِ النقصَ في صفة الله تعالىٰ صار واضحاً بيناً.

والوجه الثالث فيه إثبات لزوم كون الله تعالىٰ صادقاً في كلامه اللفظي الحادث والنفسي القديم، لأنَّ دلالة المعجزة أعمّ من أن تكون بالكلام، لأنها بخرق العادة، لا من جهة كونها كلاما بعينها، وهي دالة علىٰ صدق المدّعي للرسالة، وهو النبي ﷺ، فإذا دلت علىٰ ذلك، وأخبر بعد ذلك أنَّ الله تعالىٰ لا يكذب ولا يخلف وعده، تمَّ الاستدلال، وبطل الدورُ المدَّعىٰ.

وأما الشمس الأصفهاني فقد اكتفىٰ في شرحه علىٰ التجريد بأن يقول في هذا الموضع (٢/ ٤١٧): "وكلامه تعالىٰ صادق، لأن الكذب قبيح، والقبيح لا يجوز علىٰ الله تعالىٰ، لأنه حكيم، والحكيم لا يصدر عنه القبيح" اهـ.

وأما الحلي فقد قال في شرح هذا الموضع من التجريد: "لما أثبت كونه تعالىٰ متكلما، وبين معناه شرع في بيان كونه تعالىٰ صادقاً، وقد اتفق المسلمون عليه لكنه لا يتمشىٰ علىٰ أصول الأشاعرة، وأما المعتزلة فهذا المطلب عندهم ظاهر الثبوت، لأن الكذب قبيح بالضرورة، والله تعالىٰ منزه عن القبائح لأنه تعالىٰ حكيم علىٰ ما يأتي فلا يتصور الكذب عنه تعالىٰ" اهـ.

وقوله: إن هذا لا يتأتىٰ علىٰ مذهب الأشاعرة عرفنا أن فيه قصورا،

فإن القبح ليس متوقفا علىٰ إثبات الحسن والقبح العقليين كما رأينا فإنهم يقولون إن الكذب نقص لا يليق بالله تعالىٰ، والاستحالة التي يثبتها الأشاعرة ههنا ليس بالضرورة أن يكون طريقها ذلك.

وقد كرر الحليُّ هذا الادعاء في كتابه **نهج الحق وكشف الصدق**، فقال (١/ ٢٢٨): "اعلم أن الحكم بكون الله تعالىٰ صادقاً لا يجوز عليه الكذب إنما يتم علىٰ قواعد العدلية الذين أحالوا صدور القبيح عنه من حيث الحكمة، ولا يتمشىٰ علىٰ مذهب الأشاعرة لوجهين:

الأول: أنهم أسندوا جميع القبائح بأسرها إليه تعالىٰ، وقالوا لا مؤثر في الوجود من القبائح بأسرها وغيرها إلا الله، ومن يفعل أنواع الشر والظلم والجور والعدوان وأنواع المعاصي والقبائح المنسوبة إلىٰ البشر كيف يمتنع أن يكذب في كلامه، وكيف يقدر الباحث علىٰ إثبات وجوب كون كلامه تعالىٰ صدقاً.

الثاني: أن الكلام النفساني عندهم مغاير للحروف والأصوات، ولا طريق لهم إلىٰ إثبات كونه تعالىٰ صادقاً في الحروف والأصوات" اهـ.

وأجاب عن هذا الكلام فضل الله بن روزبهان الشيرازي في كتابه الذي سماه **إبطال نهج الباطل وإهمال كشف العاطل** فقال (١/ ٢٢٩)[1]: "مذهب الأشاعرة أنه تعالىٰ يمتنع عليه الكذب، ووافقهم عليه المعتزلة في ذلك، أما دليل الأشاعرة فلأنه نقصٌ، والنقص علىٰ الله تعالىٰ محال، وأما عند

---

(١) وكتاب الفضل بن روزبهان مطبوع مع كتاب إحقاق الحق للحلي في مكتبة آية الله العظمىٰ المرعشي النجفي في قم بإيران.

المعتزلة فلأن الكذب قبيح، وهو سبحانه لا يفعل القبيح، وقال صاحب المواقف: اعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقليّ فيه، فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها. وإنما تختلف العبارة. أقول: الفرق أن النقص ههنا يراد به النقص في الصفات، فإنه علىٰ تقدير جواز الكذب عليه يتصف ذاته بصفة النقص، وهم لم يقولوا ههنا بالنقص في الأفعال، حتىٰ لا يكون فرق بينه وبين القبح العقلي، كما ذكره صاحب المواقف، فحاصل استدلال الأشاعرة: أنه تعالىٰ لو كان كاذباً لكان ناقصاً في صفته، كما أنهم يقولون: لو كان عاجزا أو جاهلا لكان ناقصاً في صفته، ولم يعتبروا ما يلزم ذلك النقص من القبح الذي يقول به المعتزلة، فتأمل والفرق دقيق.

ثم ما ذكره من أن عدم الكذب لا يتمشىٰ علىٰ قواعد الأشاعرة فهذا كلام باطل عارٍ عن التأمل، فإن القول بأن لا مؤثر في الوجود إلا الله لا يستلزم إسناد القبائح إليه، لأن فعل القبائح من مباشرة العبد فهو غير مستند إلىٰ الخالق، ثم [أي: قول الحليّ:] مَن خَلَق القبائح فلا بد أنه يكذب، ولا يجوز أن يكون صادقاً، هذا غاية الجهل والعناد والخروج عن قاعدة البحث بحيث لو نسب هذا الكلم إلىٰ العوام لاستنكفوا منه.

وأما ثاني الاستدلالين علىٰ عدم التمشي فهو أيضا باطل صريح، فإن من قال: امتنع الكذب عليه للزوم النقص فهذا الكذب يتعلق بالدال علىٰ المعنىٰ النفساني وهو أيضا نقصٌ، فكيف لا يتمشىٰ؟" اهـ.

وكلامه ههنا كافٍ وافٍ وفي غاية الوضوح.

الفصل الثامن

رأي العلامة جلال الدين الدواني

والعلامة الكلنبوي

قال العلامة الدواني في شرحه لعقائد الإمام العضد: "(ولا -يصحُّ عليه[1]- **الجهل ولا الكذب**) لأنهما نقص، والنقص عليه تعالىٰ محال، وأنت تعلم أنه بعد قيام البرهان علىٰ أنه تعالىٰ عالم بجميع المعلومات، وأنه لا يجوز عليه التبدل لا يحتاج إلىٰ سلب الجهل.

وأما الكذب، فقد قيل[2]: إن من جوَّز الخلف في الوعيد بناء علىٰ أنه مكرمة من الله تعالىٰ، يلزمه تجويز الكذب عليه تعالىٰ، وبعضهم منع ذلك[3] زعماً منه بأن الكذب لا يكون إلا في الماضي، والخلف في المستقبل، وفساده ظاهر[4]، لأنَّ الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان في الماضي أو في المستقبل، ومِن ثمَّة كذَّب الله تعالىٰ المنافقين فقال تعالىٰ: ﴿۞ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نَافَقُوا۟ يَقُولُونَ لِإِخْوَٰنِهِمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِن قُوتِلْتُمْ لَنَنصُرَنَّكُمْ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ⑪﴾ [الحشر:١١].

---

(١) زيادة منا للتوضيح لأنها معطوفة علىٰ عبارة قبلها.

(٢) قد يكون هذا إشارة إلىٰ الرد علىٰ المعتزلة الذين ألزموا الأشاعرة لقولهم بجواز الخلف في الوعيد بتجويز الكذب علىٰ الله تعالىٰ، وإشارة إلىٰ الردَّ علىٰ غيرهم كما سيتضح.

(٣) أي منع التلازم بين الخلف في الوعيد وبين الكذب، بما ذكره.

(٤) أي فساد هذا المنع المذكور ظاهر. وعلة الفساد ما بينه الدواني بعدُ بقوله "لأنَّ...الخ".

والوجه في دفعه[1]: أنَّ آيات الوعيد مشروطة بشروط معلومة من الآيات الأخر والأحاديث، منها الإصرار وعدم التوبة، ومنها عفوه تعالىٰ؛ فيكون في قوة الشرطية[2]، فلا يلزم الكذب أصلاً.

ويمكن أن يقال[3]: المراد منها إنشاء الوعيد والتهديد، لا حقيقة الإخبار، فلا يتصف بالكذب كما ذكره علماء العربية من مثل قولهم: الصبيُّ يقاوم الأسد، لإنشاء التعجب، وفي قوله: ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ﴾ [آل عمران: ٣٦] لإنشاء الحزن[4]".

وقال العلامة الدواني أيضـاً:"(**ولا يجب الثواب عليه في الطاعة ولا العقاب علىٰ المعصية**) خلافا للمعتزلة والخوارج؛ فإنهم أوجبوا عقاب صاحب الكبيرة إذا مات بلا توبة، وحرموا عليه العفوَ، واستدلوا عليه بأن الله تعالىٰ أوعد لمرتكب الكبيرة بالعقاب، **فلو لم يعاقبه لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره**، وهما محالان علىٰ الله تعالىٰ.

وأجيب عنه بأن غايته عدم وقوعه ولا يلزم منه الوجوب علىٰ الله تعالىٰ، واعترض عليه الشريف العلامة بأنه حينئذ يلزم جوازهما وهو

---

(١) أي الوجه المختار عند الدواني في دفع التلازم بين الخلف في الوعيد وبين الكذب.

(٢) أي في قوة ما لو قال الله تعالىٰ: إن تحققت هذه الشروط، لم يقع العذاب، وإن لم تتحقق وقع.

(٣) هذا اقتراح جواب آخر عن التلازم بين الخلف في الوعيد والكذب.

(٤) **حاشية الكلنبوي علىٰ شرح الدواني علىٰ العقائد العضدية**، للعلامة إسماعيل الكلنبوي (١٢٠٥هـ)، مطبعة أحمد إحسان، ١٣٢٣هـ. (٢/ ١٦٥-١٦٦).

محال، لأنَّ إمكان المحال محالٌ، وأجاب عنه: بأن استحالتهما ممنوع، كيف وهما من الممكنات التي يشملها قدرة الله تعالىٰ.

قلت: الكذب نقص، والنقص عليه محالٌ، فلا يكون من الممكنات، ولا يشمله القدرة، وهذا كما لا يشمل القدرة سائرَ وجوه النقص عليه تعالىٰ، كالجهل والعجز ونفي صفة الكلام وغيرها من الصفات الكمالية.

بل الوجه في الجواب[1] ما أشرنا إليه سابقاً من أنَّ الوعد والوعيد مشروطان بقيود وشروط معلومة من النصوص، فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط، وأنَّ الغرض منها إنشاء الترغيب والترهيب[2]".

وقد أبدع العلامة الكلنبوي في تعليقه علىٰ هذا الكلام كعادته، وناقش مفهوم النقص الذي استعان به الدواني في الجواب عن الإشكال المذكور، فقال: "ولقائل أن يقول:

-إنْ أراد أنَّ الكذب صفة نقص يدرك قبحها بالعقل وفاقاً، فهو إنما يدلُّ علىٰ امتناع الكذب في الكلام النفسي القائم بذاته، لا علىٰ امتناعه في الكلام اللفظي القائم بجسم من الأجسام، والكلام فيه! لأنَّ عمومات الوعد والوعيد من الكلام اللفظي قطعا، لا سيَّما عند المعتزلة الذين هذا الردُّ من جانبهم، لتصحيح دليلهم.

-وإنْ أراد أنَّ الكذبَ بإيجاد الكلام اللفظي الكاذب نقصٌ، وذلك ممنوع عند الأشاعرة، كيف وهو قول بالقبح العقلي في أفعاله تعالىٰ، وذلك

---

(١) أي الجواب المختار عن دعوىٰ التلازم بين الخلف في الوعيد وبين الكذب.

(٢) شرح الدواني مع حاشية الكلنبوي، (٢/ ١٩٣-١٩٧).

غير صحيح عندهم. ولذا قالوا في نفي القبح العقلي: لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه في شيء من الصور، ضرورةَ، واللازم باطل فيما إذا كان في الكذب إنقاذ نبيٍّ عن الهلاك، فإنه يجب قطعاً، فيحسن، وكذا كل فعل يحسن تارة، ويحرم أخرىٰ، كالقتل والضرب حداً وظلماً، كما في شرح المقاصد.

وأيضا لو كان الكلام الكاذب نقصاً محالا له تعالىٰ، لما خلقه لأحد علىٰ مذهب الأشاعرة، واللازم باطل بداهة.

والجواب: **أنا نختار الشق الثاني**[1]، كما هو الظاهر من قوله: (فلا تشمله القدرة[2])، ونقول: لا شك أنَّ الحسن والقبح بمعنىٰ صفة الكمال والنقص شاملان للأفعال والتروك، كتعلم العلوم، وتركه، كما أنهما بمعنىٰ ملاءمة الغرض ومنافرته شاملان لها، كقتل زيد وتركه بالنسبة إلىٰ أحبائه وأعدائه، كما يأتي، واختصاص الحسن والقبح بمعنىٰ تعلق المدح والذم بالأفعال لا يوجب اختصاصها بالمعنيين الأخيرين بغيرها[3].

---

(١) هذا جواب بناء علىٰ الشقِّ الثاني وهو: "أن الكذب بإيجاد الكلام اللفظي الكاذب نقصٌ"، وسيأتي الجواب أيضا بناء علىٰ اختيار الشق الأول.

(٢) لأن المشمول بالقدرة إنما هو الكلام اللفظي لا الكلام النفسي الذي هو صفة ذات الله تعالىٰ، فصفات الله تعالىٰ لا تدخل تحت القدرة، كما هو واضح.

(٣) يعني أن الكذب وإن كان فعلاً، إلا أنه قبيح بمعنىٰ صفة النقص أيضا، فيدخل تحت ما أحاله الأشاعرة واتفقوا علىٰ قبحه لذلك، وهما القسمان الأولان من الحسن والقبح. ولذلك شرع ببيان قبح الكذب بهذا المعنىٰ -أي اللفظي- إذا أوجده الواجب تعالىٰ لا بواسطة كاسبٍ، وهو المقصود هنا، أي أوجده منسوباً

ولا شكَّ أيضـاً في أنَّ الكذب نقص باتفاق العقلاء؛ لما فيه من أمارة العجز أو الجهل أو السفه، **فهو قبيح بمعنىٰ صفة نقص**، وإن قبحه راجع إلىٰ المتكلم به سواء كان موجدا لذلك الكلام اللفظي القائم بالهواء لا بنفس المتكلم كما عند المعتزلة، أو كاسباً له كما عند الأشاعرة، وإذا أوجده الواجب تعالىٰ فيه لا بواسطة كاسبٍ هناك كان قبحه راجعا إليه تعالىٰ عن ذلك، فالكذب في الصورة المذكورة باقٍ علىٰ قبحه، إلا أن ترك إنجاء النبي أقبح منه فلزم ارتكاب أقل القبحين تخلصا عن ارتكاب الأقبح، فالواجب الحسن هو الإنجاء لا الكذب، كما هو جواب المعتزلة عن الدليل السابق للأشاعرة.

وهذا الذي ذكرنا هو **مختار العلامة التفتازاني** أيضا، ولذلك قال في شرح المقاصد(١): وأما وجه استحالة النقص في الكذب، ففي كلام البعض أنه لا يتم إلا علىٰ رأي المعتزلة القائلين بالقبيح العقلي:

قال إمام الحرمين: لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالىٰ عن الكذب بكونه نقصـاً، لأن الكذب عندنا لا يقبح لعينه.

وقال صاحب التلخيص(٢): الحكم بأن الكذب عليه تعالىٰ نقص إن كان عقليـاً كان قولاً بحسن الأشياء وقبحها عقلاً، وإن كان سمعيا لزم الدور.

إليه أصالة، لا منسوباً كسبا لبعض مخلوقاته، فهذا قبيح عقلاً عند الأشاعرة أيضا.

(١) هذا كلام التفتازاني من هنا إلىٰ قول الكلنبوي: "انتهىٰ".

(٢) وهو نصير الدين الطوسي، وهو فيلسوف شيعي، وإن حسبه بعض الناس سنياً.

وقال صاحب المواقف حين ما استدل الأشاعرة علىٰ امتناع الكذب عليه تعالىٰ بأنه نقصٌ، والنقص علىٰ الله تعالىٰ محال إجماعـاً: لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل والقبح العقلي، بل هو هو بعينه، وإن اختلفت العبارة.

وأنا[1] أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين علىٰ محلّ النزاع في مسألة الحسن والقبح. انتهىٰ[2].

وأقول[3]: وأنا أتعجب من تعجب هذا العلامة، فإن المسلم عند الأشاعرة هو حسن الصدق وقبح الكذب بمعنىٰ تعلق المدح والذم، لا بمعنىٰ صفة كمال ونقص[4].

ألا يرىٰ أنَّ المعتزلة لما استدلوا علىٰ الحسن والقبح العقليين بأن قالوا: إن من استوىٰ في تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح أصلاً، ولا علم باستقرار الشرائع علىٰ تحسين الصدق وتقبيح الكذب، فإنه يؤثر الصدق قطعـاً، وما ذاك إلا لأن حسنه ذاتيٌّ ضروري عقليٌّ.

أجابوا عنه بأنَّ إيثار الصدق لما تقرر في النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم، فكون الصدق ممدوحـاً والكذب مذمومـاً

---

(١) هذا كلام الإمام التفتازاني عن نفسه.

(٢) انتهىٰ كلام التفتازاني.

(٣) هذا قول العلامة الكلنبوي حكاية عن نفسه متعجباً من تعجب الإمام التفتازاني من كلام المحققين المذكورين الذين نقل الإمام التفتازاني كلامَهم.

(٤) هذا اعتراض من الكلنبوي علىٰ تعجب التفتازاني.

عند العامة لأجل هذه الملاءمة والمنافرة، لا لأجل أن ذاته أو لازمه يقتضي شيئًا قبيحا عند العقل، ولذا يقبح تارة ويحسن أخرىٰ.

وبالجملة كون الكذب في الكلام اللفظي قبيحا بمعنىٰ صفة نقص، ممنوعٌ عند الأشاعرة، ولذا قال الشريف المحقق: إنه من جملة الممكنات، وحصول العلم القطعي بعدم وقوعه في كلامه تعالىٰ بإجماع العلماء والأنبياء عليهم السلام لا ينافي إمكانه في ذاته، كسائر العلوم العادية القطعية.

وهو[1] لا ينافي ما ذكره الإمام الرازي من أن تجويز الخلف في الوعيد في غاية الفساد لأن الوعيد قسم من الخبر، فإذا جوز علىٰ الله تعالىٰ الخلف فيه، فقد جوز الكذب عليه تعالىٰ، وهذا خطأ عظيم قريب من الكفر، فإنَّ العقلاء أجمعوا علىٰ أنه تعالىٰ منزه علىٰ الكذب ولأنه[2] إذا جوز الكذب علىٰ الله تعالىٰ في الوعيد لأجل ما قيل من أن الخلف في الوعيد كرم، فلم لا يجوز الخلف أيضا [في وعيد الكفار[3]] وفي الأخبار والقصص لغرض المصلحة، ومعلوم أن فتح هذا الباب يفضي إلىٰ الطعن في القرآن، وفي كل

---

(١) أي كلام الشريف.

(٢) أي الإمام الواحدي في استدلاله علىٰ جواز خلف الوعيد بوجهين ذكرهما الرازي ورد عليهما، كما سردناه كاملا في مسألة خلف الوعيد.

(٣) هذه العبارة مع أهميتها، إلا أنها سقطت من النسخة المطبوعة من تفسير الإمام الرازي، وقد أشرنا إلىٰ ذلك عندما نقلنا كلام الإمام الرازي في مسألة خلف الوعيد.

شريعة[1].انتهىٰ.

لأنَّ[2] كلامه[3] في التجويز بمعنىٰ الاحتمال العقلي المنافي للعلم القطعي بعدم وقوعه أبدا، لا في الحكم بجوازه وإمكانه في ذاته مع العلم القطعيّ العادي بعدم وقوعه أبداً، لقيام الأدلة القطعية عليه.

ويمكن **اختيار الشق الأول**[4] بناء علىٰ أن كذب الكلام اللفظي يستلزم كذب الكلام النفسي عند الشارح وعند المصنف لاتحادهما عندهما[5]، وعند جمهور الأصحاب القائلين بأن الكلام النفسي هو معاني الكلام اللفظي ومدلولاته الوضعية، إذ الصدق والكذب راجعان إلىٰ المعنىٰ لكونهما عبارة عن مطابقة الحكم، أو لا مطابقته للواقع.

ولا يتمُّ الاستلزام المذكور علىٰ قول من يقول: الكلام النفسيُّ واحد بسيط ليس بخبر ولا بإنشاء في الأزل، وإنما يصير أحد هذه الأقسام بالتعلق

---

(١) هذا كلام الإمام الرازي في تفسيره للآية ٩٣ من سورة النساء. وقد نقلناه كاملا في مبحث خلف الوعيد.

(٢) هذا شروع في بيان عدم معارضة كلام الشريف لما ذكره الكلنبوي من كلام الإمام الرازي.

(٣) أي كلام الشريف.

(٤) قد سبق الجواب بناء علىٰ اختيار الشق الأول.

(٥) أي إذا كان الكلام اللفظي يستلزم الكذب في الكلام النفسي، فالكلام اللفظي المستلزم لذلك محال غير مشمول في القدرة الإلهية، بل هو خارج عنها، كغيره من المحالات. لأن المحال إما لذاته أو لاستلزامه محالاً لذاته. ولا شك أن هذا يتم بصورة واضحة إذا كان التلازم بينهما عقلياً.

إلىٰ الحوادث فيما لا يزال.

فعلىٰ هذا: معنىٰ قوله: (فلا يشمله القدرة) أنه إذا كان الكذب في الكلام النفسي صفة نقص فلا يشمله القدرة في الكلام اللفظي لأنه مستلزم للمحال. فأتقن بهذا المقام[1]".

(١) حاشية العلامة إسماعيل الكلنبوي علىٰ شرح الدواني علىٰ العقائد العضدية، (٢/ ١٩٥-١٩٧).

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الفصل التاسع

كلام العلامة الآلوسي المفسِّر

قال العلامة الألوسيُّ في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النِّسَاء:٨٧]: "الاستفهام إنكاريٌّ، والتفضيل باعتبار الكمية في الأخبار الصادقة، لا الكيفية اذ لا يتصور فيها تفاوت لما أن الصدق المطابقة للواقع وهي لا تزيد، فلا يقال الحديث معين: إنه أصدق من آخر إلا بتأويل وتجوّز.

والمعنىٰ: لا أحد أكثر صدقاً منه تعالىٰ في وعده وسائر أخباره، نَفَىٰ المساواة أيضا كما في قولهم: ليس في البلد أعلم من زيد، وإنما كان كذلك لاستحالة نسبة الكذب اليه سبحانه بوجه من الوجوه، ولا يعرف خلاف بين المعترفين بأن الله تعالىٰ متكلم بكلام في تلك الاستحالة، وإن اختلف مأخذهم في الاستدلال.

وقد استدل المعتزلة علىٰ استحالة الكذب في كلام الرب تعالىٰ بأن الكلام من فعله تعالىٰ، والكذب قبيح لذاته، والله تعالىٰ لا يفعل القبيح، وهو مبنىٰ علىٰ قولهم بالحسن والقبح الذاتيين، وإيجابهم رعاية الصلاح والأصلح.

وأما الأشاعرة فلهم كما قال الآمدي في بيان استحالته الكذب في كلامه تعالىٰ القديم النفساني مسلكان: عقلي وسمعيّ.

أما **المسلك الأول**: فهو أنَّ الصدق والكذب في الخبر من الكلام

النفسانيّ القديم ليس لذاته ونفسه، بل بالنظر إلىٰ ما يتعلق به من المخبَر عنه، فإن كان قد تعلق به علىٰ ما هو عليه كان الخبر صدقاً، وإن كان علىٰ خلافه كان كذبا، وعند ذلك فلو تعلق من الرب سبحانه كلامه القائم علىٰ خلاف ما هو عليه، لم يخل إما أن يكون ذلك مع العلم به أو لا، لا جائز أن يكون الثاني، وإلا لزم الجهل الممتنع عليه سبحانه من أوجه عديدة، وإن كان الاول، فمن كان عالما بالشيء، يستحيل أن لا يقوم به الإخبار عنه علىٰ ما هو به، وهو معلوم بالضرورة، وعند ذلك فلو قام بنفسه الاخبار عنه علىٰ خلاف ما هو عليه حال كونه عالما به مخبرا عنه علىٰ ما هو عليه، لقام بالنفس الخبر الصادق والكاذب بالنظر إلىٰ شيء واحد من جهة واحدة، وبطلانه معلوم بالضرورة.

واعترض بأنا نعلم ضرورة من أنفسنا أنا حال ما نكون عالمين بالشيء، يمكننا أن نخبر بالخبر الكاذب، ونعلم كوننا كاذبين ولولا أنا عالمون بالشيء المخبر عنه، لما تصور علمنا بكوننا كاذبين.

وأجيب بأن الخبر الذي نعلم من أنفسنا كوننا كاذبين فيه، إنما هو الخبر اللساني[1]، وأما النفسانيّ فلا نسلم صحة علمنا بكذبه حال الحكم

(١) أو صورته الوهمية كما مرَّ في بيان الرازي، والكلام النفسي أمر وراء ذلك كله. فالكلام النفسي في الإنسان واحد لا يتغير بتغير اللغات، والكلام اللساني أو صورته الوهمية يتغيران بذلك.

به[1].

وأما **المسلك الثاني**: فهو أنه قد ثبت صدق الرسول صلىٰ الله عليه وسلم بدلالة المعجزة القاطعة فيما هو رسول فيه علىٰ ما بين في محله.

وقد نقل عنه بالخبر المتواتر أنَّ كلام الله تعالىٰ صدق، وأن الكذب عليه سبحانه محال.

ونظر فيه الآمدي بأنَّ لقائل أن يقول: صحة السمع متوقفة علىٰ صدق الرسول صلىٰ الله عليه و سلم، وصدقه متوقف علىٰ استحالة الكذب علىٰ الله تعالىٰ من حيث إن ظهور المعجزة علىٰ وفق تحديه بالرسالة، نازل منزلة التصديق من الله سبحانه له في دعواه، فلو جاز الكذب عليه جل شأنه لأمكن أن يكون كاذبا في تصديقه له، ولا يكون الرسول صادقا، وإذا توقف كل منهما علىٰ صاحبه كان دورا.

لا يقال: إثبات الرسالة لا يتوقف علىٰ استحالة الكذب علىٰ الله تعالىٰ، ليكون دوراً فإنه لا يتوقف إثبات الرسالة علىٰ الإخبار بكونه رسولاً، حتىٰ يدخله الصدق والكذب، بل علىٰ إظهار المعجزة علىٰ وفق تحديه، وهو منزَّل منزلة الإنشاء، وإثبات الرسالة، وجعله رسولا في الحال، كقول القائل: وكلتك في أشغالي واستنبتك في أموري، وذلك لا يستدعي تصديقا ولا تكذيبا.

---

(١) وقد سبق الرد علىٰ ذلك في كلام الإمام الرازي، وبيناه نحن في أكثر من موضع. والنكتة فيه أن تعلق الكلام النفسي بما يتعلق به العلم لا يتوقف علىٰ الاختيار حتىٰ يتصور فيه أن يكون غير مطابق للعلم أو يكون كذباً.

إذ يقال حينئذ: فلو ظهرت المعجزة علىٰ يد شخص لم يسبق منه التحدي بناءً علىٰ جوازه علىٰ أصول الجماعة، لم تكن المعجزة دالة علىٰ ثبوت رسالته إجماعا، ولو كان ظهور المعجزة علىٰ يده منزلاً منزلة الإنشاء لرسالته، لوجب أن يكون رسولا متبعا بعد ظهورها، وليس كذلك وكون الإنشاء مشروطا بالتحدي، بعيد بالنظر إلىٰ حكم الإنشاءات، وبتقدير أن يكون كذلك، غايته ثبوت الرسالة بطريق الانشاء، ولا يلزم منه أن يكون الرسول صادقا في كل ما يخبر به دون دليل عقلي يدل علىٰ صدقه فيما يخبر به، أو تصديق الله تعالىٰ له في ذلك، ولا دليل عقلياً يدل علىٰ ذلك، وتصديق الله تعالىٰ له توقف علىٰ صدق خبره، عاد ما سبق.

فينبغي أن يكون هذا المسلك السمعي في بيان استحالة الكلام اللساني، وهو صحيح فيه. والسؤال الوارد ثَمَّ منقطع هنا، فإن صدق الكلام اللساني وإن توقف علىٰ صدق الرسول، لكن صدق الرسول غير متوقف علىٰ صدق الكلام اللساني، بل علىٰ الكلام اللساني نفسه، فامتنع الدور الممتنع.

وفي المواقف: الاستدلال علىٰ امتناع الكذب عليه تعالىٰ عند أهل السنة بثلاثة أوجه

الأول: أنه نقص والنقص ممنوع إجماعا، وأيضا فيلزم أن يكون نحن أكمل منه سبحانه في بعض الأوقات، أعنىٰ وقت صدقنا في كلامنا.

والثاني: أنه لو اتصف بالكذب سبحانه، لكان كذبا قديما، إذ لا يقوم الحادث بذاته تعالىٰ، فليزم أن يمتنع عليه الصدق، فإن ما ثبت قدمه،

استحال عدمه، واللازم باطل؛ فإنا نعلم بالضرورة أن من علم شيئا، أمكن له أن يخبر عنه علىٰ ما هو عليه.

وهذان الوجهان إنما يدلان علىٰ أنَّ الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالىٰ يكون صادقا.

ثم أتىٰ بالوجه **الثالث** دليلا علىٰ استحالة الكذب في الكلام اللفظي والنفسيّ علىٰ طرز ما في المسلك الثاني، وقد علمت ما للآمدي فيه.

فتدبر جميع ذلك ليظهر لك الحق[1]".

---

(١)**روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، العلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي ت: ١٢٧٠هـ، دار إحياء التراث العربي – بيروت. (٥/ ١٠٥-١٠٧)

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] في بيان استحالة الكلام [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الباب الثاني
أقوال المعتزلة في نسبة الكذب

الفصل الأول

رأي المعتزلة في القدرة علىٰ القبيح

قال القاضي عبد الجبار: "فصل: والغرض به الكلام في أنه تعالىٰ موصوف بالقدرة علىٰ ما لو فعله لكان قبيحاً. والخلاف فيه مع النظام وأبي علي الإسواري والجاحظ، فإنهم ذهبوا إلىٰ أنه تعالىٰ غير موصوف بالقدرة علىٰ فعل ما لو فعله لكان قبيحا، وإلىٰ هذا ذهبت المجبرة، فإن من مذهبهم أن الله تعالىٰ غير موصوف بالقدرة علىٰ التفرد بالقبيح، وإن قدر علىٰ أن يجعله كسباً للعبد[1]".

وقال ركن الدين الخوارزمي في الفائق: "باب في أنه تعالىٰ يوصف بالقدرة علىٰ القبيح، ذهب إلىٰ ذلك جمهور شيوخنا، وقال أبو إسحاق النظام: إنه تعالىٰ لا يوصف بالقدرة علىٰ ذلك.

وحجة الأولين: هو أنه تعالىٰ يقدر علىٰ أن يقول: العالم ليس بقديم، فكان قادرا علىٰ أن يقول: العالم قديم، لأن من قدر علىٰ جملة من الأفعال، فإنه يجب أن يقدر علىٰ بعضها، إذا لم تكن لذلك البعض حاجة إلىٰ وجود سائرها، ومعلوم أنّ قولنا: العالم، وقولنا: القديم، لا يحتاجان

---

(١) **شرح الأصول الخمسة**، للقاضي عبد الجبار بن أحمد. ت: د. عبد الكريم عثمان. مكتبة وهبة. ط١ ١٣٨٤هـ-١٩٦٥م. ص٣١٣.

وانظر أيضا: كتاب **الفائق في أصول الدين**، لركن الدين بن الملاحمي الخوارزمي (٥٣٦هـ١١٤١م). طبعة مؤسسة مطالعاتي اسلامي-ألمانيا. ص١٢٥ وما بعدها.

إلىٰ كلمة (ليس)، ولهذا نفردهما عن كلمة ليس، فيصح إفرادهما، ولأنهما لا يوجدان في الوقت الذي توجد فيه كلمة ليس، ولا في محلها، فكيف يحتاجان في وجودهما إليها. ومتىٰ كان قادراً عليه وهو كذب صحَّ أنه قادر علىٰ القبيح.

دليل آخر: وهو أنه تعالىٰ قادر علىٰ تعذيب المصرّ علىٰ الكفر، فمتىٰ تاب لم يخل إما أن يكون قادراً عليه أو يقال: لا يقدر عليه، وهذا الثاني باطل، لأن بعد التوبة تعذيبه ليس بمستحيل، ولهذا نقدر نحن علىٰ تعذيبه، وهو تعالىٰ قادر لذاته لا يجوز أن يخرج عن كونه قادراً علىٰ ما كان قادرا عليه، وهو صحيح الوجود في نفسه، وإذا كان قادراً عليه وهو في نفسه قبيح، صحّ أنه قادر علىٰ القبيح" اهـ.

المعتزلة يقولون: إن الله تعالىٰ قادر علىٰ فعل ما لو فعله لكان قبيحا، ولكنه لا يفعله، لأنه لا يفعل إلا الحسن، فالعدل الذي يتصف به الله تعالىٰ، هو المانع من فعل القبيح ومنه الظلم.

قال الملاحمي: "وإذ قد بينا أن القبيح يقبح لوجه يقع عليه، وأنه قادر علىٰ إيجاده علىٰ ذلك الوجه، فلندل علىٰ أنه لا يختار فعله ويستحيل أن يختاره[1]" اهـ.

ثم قال في تحرير وجه القول: "وإذا كان لا بد من داعٍ ليصحّ وقوع الفعل منه، وقد بينّا أن الداعي إلىٰ القبيح يستحيل عليه تعالىٰ، وهو الجهل بقبحه، والحاجة إليه، فلا بدّ من أن يستحيل منه وقوعه لعدم الداعي إليه،

---

(١) الفائق، ص١٢٩.

فكيف وإن له تعالىٰ صارفاً عن فعله مع انتفاء الداعي إليه، وهو علمه بقبحه وغناه عنه، وعلمه باستحقاق الدم عليه والاستخفاف به، فبهذا القدر نعلم استحالة القبيح منه" اهـ.

وأما النظام والإسواري والجاحظ فقالوا بعدم قدرة الله تعالىٰ علىٰ ذلك. وأما المجبرة فذهبت إلىٰ أن الله تعالىٰ لا يقدر علىٰ التفرد القبيح، وإن قدر علىٰ أن يجعله كسباً للعبد، ومن الواضح أن هذا هو مذهب الأشاعرة، ولكن القاضي كعادته يسميهم مجبرة، والمجبرة لا تقول بالكسب. ولكن الأشاعرة لا يقولون: إن هناك قبيحا بالنسبة لله تعالىٰ، فكل أفعال الله تعالىٰ لا قبح فيها، ولكن القبح بالنسبة لنا المخلوقات. ولا يصح الحكم علىٰ أفعال الله تعالىٰ بذلك.

قال القاضي عبدالجبار: "وقد ألزمهم مشايخنا رحمهم الله علىٰ هذا المذهب أن يكون أضعف القادرين منا أقوىٰ من الله، تعالىٰ الله عن ذلك علوا كبيراً(١)".

وهذا الإلزام مبني علىٰ إثبات تعلق صلوحي للقدرة الإلهية.

وقال: "فإن قالوا: إذا كان القديم قادرا علىٰ القبيح فما الذي أمنكم من أن يوقعه؟ قلنا: **دلالة العدل**، وهو علمه بقبح القبيح واستغناؤه عنه هو الذي أمننا من ذلك، فصح ما قلناه، وصح أنه موصوف بالقدرة علىٰ ما لو فعله لكان قبيحاً(٢)".

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص٣١٤.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص٣١٥.

ثم ذكر الملاحميّ بعض أدلة النظام فقال: "واحتج النظام بأنه تعالىٰ لو قدر علىٰ القبيح لصحّ وجوده منه، لأن القادر علىٰ الشيء هو الذي يصحّ وجوده منه، والقبيح دليل علىٰ جهل فاعله، أو حاجته إليه، ولو صحّ فيه تعالىٰ دليل الجهل والحاجة لصح عليه مدلوله، تعالىٰ عن ذلك" اهـ

وذكر ركن الدين الخوارزميّ الملاحمي بعض وجوه ردّ مشايخ المعتزلة علىٰ النظام ثم قال: "والصحيح من الجواب هو ما اختاره شيخنا أبو الحسين رحمه الله، قال: يقال له: إنه تعالىٰ يقدر علىٰ الظلم ويستحيل وقوعه منع، ومتىٰ استحال وقوعه منه لم يصح دليل الجهل والحاجة فيه تعالىٰ، فيستحيل عليه مدلوله.

فأما قول النظام: إن القادر علىٰ الشيء هو الذي يصح أن يفعله، فغير مسلَّم علىٰ الإطلاق، بل القادر علىٰ الشيء هو الذي يصح أن يفعله علىٰ بعض الوجوه، والعالم الغنيّ يصح منه إيقاع الظلم لو كان له داعٍ إلىٰ إيجاده، غير أنه يستحيل عليه الداعي إلىٰ ذلك، فاستحال وقوعه منه. وقد بينا فيما قبل أن الداعي إلىٰ الفعل إلىٰ الفعل شرط في صحة وقوعه من القادر، فوجب أن يقال: لا يصح وقوعه منه عند انتفاء هذا الشرط، وعند انتفاء شرط صحة الوقوع لا يمتنع القول بأنه قادر. ألا ترىٰ أن عند عدم القلم يصح القول بأنه قادر علىٰ الكتاب لما صح منه وقوعها لو وجد قلماً[1]" اهـ.

واستدل علىٰ ذلك بأدلة نقلية، وإن قال: إن الاستدلال علىٰ ذلك

---

(١) كتاب الفائق في أصول الدين، ص٢٧.

بالسمع يبعد، فقال: "وتحرير الدلالة علىٰ ذلك، أن الله تعالىٰ تمدح بنفي الظلم عن نفسه مدحا يرجع إلىٰ الفعل حيث قال: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلۡعَبِيدِ﴾ [فُصِّلَت: ٤٦] وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النِّسَاء: ٤٠]، وقال: ﴿وَلَا يَظۡلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكَهف: ٤٩] ولا يحسن أن يتمدح بنفي الظلم عن نفسه، وهو غير قادر عليه، كما لا يحسن من العنين أن يتمدح بتركه افتضاض الأبكار لما لم يكن قادرا علىٰ ذلك[1]".

(١) شرح الأصول الخمسة، ص٣١٥-٣١٦.

الفصل الثاني

رأي المعتزلة في مسألة الكذب

يجزم القاضي بأن الله تعالىٰ قادر علىٰ الكذب كما أنه قادر علىٰ الظلم، فلا فرق بين العبارة الصادقة والكاذبة إلا بالنسبة إلىٰ القائل.

وبين الأمر في مسألة الكذب، فقال: "يبين ذلك أن أحدنا كما يقدر علىٰ أن يقول: [زيد في الدار]، وهو فيها يقدر علىٰ أن يقول ذلك وليس هو فيها.

وكذلك الحال في القديم تعالىٰ، إذا قدر علىٰ الصدق وجب قدرته علىٰ الكذب، لأنهما شيء واحد لا يختلفان إلا بحسب اختلاف المخبر عنه، وذلك مما لا يوجب تغير القدرة عليه(1)، وكذلك إذا قدر علىٰ إحياء الميت عقب دعوىٰ المدَّعي للنبوة وهو صادق، وجب قدرته علىٰ إحيائه عقب دعواه وهو كاذب(2)".

---

(١) حكىٰ الإمام البغدادي قريبا من هذا الاستدلال عن بعض مشايخ المعتزلة، فقال:" وزعم المعروف منهم بقاسم الدمشقي: أنَّ حروف الصدق هي حروف الكذب، وأنَّ الحروف التي في قول القائل: لا إله إلا الله، هي التي في قول من يقول: المسيح إله. وأنَّ الحروف التي في القرآن هي التي في كتاب زرادشت المجوس بأعيانها، لا علىٰ معنىٰ أنها مثلها.

ومن لم يعد هذه الوجوه مكابرات للعقول، لم يكن له أنْ يعد إنكار السوفسطائية للمحسوسات مكابرة". [الفرق بين الفرق، ص٩٨]

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص٣١٤.

أما ركن الدين الخوارزمي فقد رفض التسوية بين القدرة علىٰ الظلم والقدرة علىٰ الكذب، وفرق بينهما، فقال: "**شبهة**: قالوا: إن الظلم دليل علىٰ جهل فاعله أو حاجته، كما أن الخبر الصدق بأنه جاهل أو محتاج دليل علىٰ جهله أو حاجته، فإذا وصفتم الله تعالىٰ بأنه قادر علىٰ فعل الظلم فصفوه **أيضـًا بأنه يقدر علىٰ أن يخبر بخبر صدق علىٰ أنه جاهل أو محتاج**.

الجواب: الفرق بينهما أن معنىٰ الخبر الصدق هو أن مخبَرَه علىٰ ما تعلق به، فلو قلنا: إنه تعالىٰ قادر علىٰ هذا الخبر الصدق لتضمن ذلك كونه قادرا علىٰ جعل ذاته جاهلة أو محتاجة أو علمه بأن غيره يجعله كذلك، وذلك مستحيل، فاستحال وصفه بالقدرة علىٰ ذلك لما يتضمنه من القدرة علىٰ المستحيل، وإنما قلنا: إن هذا الخبر يتضمن ما ذكرناه، **لأنا متىٰ قلنا: يقدر علىٰ أنْ يخبر بهذا الخبر الصدق، لزم تقدم مخبره مطابقـًا لهذا الخبر، ولا يتقدم ذلك إلا بجعل ذاته كذلك، إما من جهته أو من جهة غيره من القادرين، والقدرة علىٰ ذلك مستحيلة**. وليس كذلك وصفه بالقدرة علىٰ الظلم لأنه لا يتضمن معنىٰ مستحيلاً، لأن وقوع الظلم منه ليس معناه أنه جاهل أو محتاج فتكون القدرة عليه قدرة علىٰ جعل ذاته جاهلة أو محتاجة، فصحّ وصفه بالقدرة عليه، وتسقط بما ذكرناه شبهة من قال: لو قدر علىٰ الظلم لقدر علىٰ أن يجعل ذاته جاهلة أو محتاجة، لما بينا أنه ليس معنىٰ وجود الظلم هو أنه جاهل أو محتاج[1]".

فالكذب يستلزم المحال، وهو قلب الواجب ممكنا، أو قلب الممكن

---

(١) **الفائق في أصول الدين**، لركن الدين الخوارزمي، ص١٢٨-١٢٩.

واجبا، وهذا محال كما لا يخفىٰ، وهذه الطريق من الاستدلال قريبة من استدلال الأشعريِّ علىٰ استحالة الكذب، وليس مرجعها إلىٰ القبح والحسن العقليين.

إذن، فمن المعتزلة من أحال القدرة علىٰ الكذب، ومنهم من أجاز ذلك، كما رأينا.

حكاية الإمام الرازي لمذاهب المعتزلة

وقد بين الإمام الرازي في نهاية العقول مذاهب المعتزلة في هذه المسألة، وذلك في أثناء الكلام علىٰ القدرة، فقال:" والثاني: المعتزلة، فإنهم زعموا أن الحيوانات موجدة لأفعال أنفسها تارة بالمباشرة وتارة بالتوالد.

وهم أيضًا علىٰ ثلاثة أقسام:

-منهم مَن زعم أن الباري تعالىٰ قادر علىٰ عين ما يوجده العبد ويجوز وجود مقدور واحد بين القادرين، وهذا مذهب أبي الحسين البصري.

-ومنهم من زعم أن الباري تعالىٰ يستحيل أن يكون قادرًا علىٰ عين مقدور العبد، ولكنه قادر علىٰ مثل مقدور العبد، وهو مذهب أبي علي وأبي هاشم.

-ومنهم مَن زعم أن مقدور العبد ما لا يكون الله تعالىٰ قادرًا علىٰ مثله ولا علىٰ جنسه، وهو مذهب النظّام، فإنه زعم أنه – تعالىٰ– غير قادر علىٰ الجهل والكذب والظلم أصلاً؛ ومذهب البَلْخيّ أيضًا، فإنه زعم أن الله تعالىٰ لا يقدر علىٰ أن يخلق فينا علمًا ضروريًا بما علمناه بالاكتساب".

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الفصل الثالث
مناقشة حصلت بين المعتزلة في هذه المسألة

ذكر الإمام عبد القاهر البغدادي حكاية لطيفة تتعلق بهذه المسألة التي نحن فيها، وهذه الحكاية عبارة عن قصة حصلت بين المعتزلة، فيها نقاش في مسألة الظلم والكذب.

قال الإمام أبو منصور البغدادي: "وقد حكىٰ أصحاب المقالات أنَّ سبعة من زعماء القدرية اجتمعوا في مجلس، **وتكلموا في قدرة الله تعالىٰ علىٰ الظلم والكذب**، وافترقوا عن تكفير كل واحد منهم لسائرهم:

وذلك أنَّ قائلا منهم قال للنظام[1] في ذلك المجلس: هل يقدر الله تعالىٰ علىٰ ما وقع منه لكان جوراً وكذباً منه.

فقال: لو قدر عليه، لم نَدْرِ لعله قد جارَ أو كذب فيما مضىٰ، أو يجور

---

(١) وقال البغدادي في ذكر النظامية من المعتزلة: "وقد أكفرته البصرية من المعتزلة في هذا القول -أي في قوله بأن الله تعالىٰ لا يقدر أنْ يفعل بعباده خلافَ ما فيه صلاحهم- وقالوا: إنَّ القادر علىٰ العدل يجب أن يكون قادرا علىٰ الظلم، **والقادر علىٰ الصدق يجب أنْ يكون قادراً علىٰ الكذب، وإنْ لم يفعل الظلم والكذب لقبحهما أو غناه عنهما وعلم بغناه عنهما**، لأنَّ القدرة علىٰ الشيء يجب أن يكون قدرة علىٰ ضدِّه. فاذا قال النظام: **إنَّ الله تعالىٰ لا يقدر علىٰ الظلم والكذب**، لزمه أنْ لا يكون قادراً علىٰ الصدق والعدل. والقول بأنه لا يقدر علىٰ العدل كفرٌ، فما يؤدىٰ إليه مثله". [**الفرق بين الفرق**، طبعة دار الآفاق الجديدة، ص١١٦-١١٧. وطبعة: محمد محيي الدين ص١٣٤]

ويكذب في المستقبل، أو جار في بعض أطراف الأرض، ولم يكن لنا من جوره وكذبه أمان إلا من جهة حسن الظن به.

قال: ما دليل يؤمننا من وقوع ذلك منه، فلا سبيل إليه.

فقال له علي الإسواريُّ: يلزمك علىٰ هذا الاعتلال أن لا يكون قادرا علىٰ ما علم أنه لا يفعله أو أخبر بأنه لا يفعله، لأنَّه لو قدر علىٰ ذلك لم يأمن وقوعه منه فيما مضىٰ أو في المستقبل.

فقال النظام: هذا الإلزام، فما قولك فيه؟

فقال: أنا أسوىٰ بينهما، وأقول: إنه لا يقدر علىٰ ما علم أن لا يفعله أو أخبر بأنه لا يفعله، كما أقول أنا وأنت أنه لا يقدر علىٰ الظلم والكذب.

فقال النظام للإسواري: قولك إلحادٌ وكفر.

وقال أبو الهذيل للإسواري: ما تقول في فرعون ومن علم الله تعالىٰ منهم أنهم لا يؤمنون؟ هل كانوا قادرين علىٰ الإيمان أم لا؟ فان زعمت أنهم لم يقدروا عليه، فقد كلفهم الله تعالىٰ ما لم يطيقوه، وهذا عندك كفر، وإن قلت: إنهم كانوا قادرين عليه، فما يؤمنك من أن يكون قد وقع من بعضهم ما علم الله تعالىٰ أن لا يقع؟ أو أخبر بأنه لا يقع منه، علىٰ قول اعتلالك واعتلال النظام إنكار كما أنكر قدرة الله تعالىٰ علىٰ الظلم والكذب.

فقال لأبي الهذيل: هذا الإلزام لنا فما جوابك عنه؟

فقال: أنا أقول إن الله تعالىٰ قادر علىٰ أن يظلم ويكذب، وعلىٰ أن

يفعل ما علم أنه لا يفعله.

فقالا له: أرأيت لو فعل الظلم والكذب، كيف يكون مكنون حال الدلائل التي دلت علىٰ أن الله تعالىٰ لا يظلم ولا يكذب؟

فقال: هذا محال!

فقالا له: كيف يكون المحال مقدورا لله تعالىٰ؟ ولم أحلت وقوع ذلك منه مع كونه مقدورا له!

فقال: لأنه لا يقع إلا عن آفة تدخل عليه، ومحال دخول الآفات علىٰ الله تعالىٰ.

فقالا له: ومحال أيضا أن يكون قادرا علىٰ ما يقع منه إلا عن آفة تدخل عليه.

فبهت الثلاثة.

فقال لهم بشر: كلُّ ما أنتم فيه تخليط!

فقال له أبو الهذيل: فما تقول أنت؟ تزعم أن الله تعالىٰ يقدر أن يعذب الطفل أم تقول: هذا -يقول هذا يعنىٰ النظام-؟

فقال: أقول بأنه قادر علىٰ ذلك.

فقال: أرأيت لو فعل ما قدر عليه من تعذيب الطفل ظالما له في تعذيبه، لكان الطفل بالغـاً عاقلاً عاصيـاً مستحقـاً للعقاب الذي أوقعه الله تعالىٰ به، وكانت الدلائل بحالها في دلالتها علىٰ عدله؟

فقال له أبو الهذيل: سخنت عينك! كيف تكون عبادة لا تفعل ما تقدر

عليه من الظلم؟

فقال له المردار: إنك قد أنكرت علىٰ أستاذي فكرا، وقد غلط الأستاذ.

فقال له بشر: فكيف تقول؟

قال: أقول: إن الله تعالىٰ قادر علىٰ الظلم والكذب، ولو فعل ذلك لكان إلها ظالما كاذبا!

فقال له بشر: فهل كان مستحقا للعبادة أم لا؟ فان استحقها فالعبادة شكر للمعبود! وإذا ظلم استحق الذم لا الشكر! وان لم يستحق العبادة فكيف يكون ربا لا يستحق العبادة!

فقال لهم الأشج[1]: أنا أقول: إنه قادر علىٰ أن يظلم ويكذب، ولو ظلم وكذب لكان عادلا، كما أنه قادر علىٰ أن يفعل ما علم أنه لا يفعله ولو فعله كان عالما بأنه يفعله.

فقال له الإسكافيّ: كيف ينقلب الجور عدلا؟

فقال: كيف تقول أنت؟

فقال: أقول: لو فعل الجور والكذب ما كان الفعل موجودا، وكان ذلك واقعا لمجنون أو منقوص!

فقال له جعفر بن حرب: كأنك تقول: إن الله تعالىٰ إنما يقدر علىٰ ظلم المجانين، ولا يقدر علىٰ ظلم العقلاء!

---

(١) هو جعفر بن حرب الأشج.

فافترق القوم يومئذ عن انقطاع كل واحد منهم.

ولما انتهت نوبة الاعتزال إلىٰ الجبائي وابنه، أمسكا عن الجواب في هذه المسألة بنصح.

وقد ذكر بعض أصحاب أبيٰ هاشم في كتابه هذه المسألة فقال: من قال لنا: أَيَصِحُّ وقوع ما يقدر الله تعالىٰ عليه من الظلم والكذب؟ قلنا: له يصح ذلك؛ لأنه لو لم يصح وقوعه منه ما كان قادرا عليه، لأنَّ القدرة علىٰ المحال محال، فإن قال: أفيجوز وقوعه منه؟ قلنا: لا يجوز وقوعه منه لقبحه وغناه عنه وعلمه بغناه عنه. فإن قال: أخبرونا لو وقع مقدوره من الظلم والكذب، كيف كان يكون حاله في نفسه؟ هل كان يدلُّ وقوع الظلم منه علىٰ جهله أو حاجته؟ قلنا: محال ذلك لأنا قد علمناه عالماً غنياً. فان قال: فلو وقع منه الظلم والكذب هل كان يجوز أن يقال: إنَّ ذلك لا يدلُّ علىٰ جهله وحاجته؟ قلنا: لا يوصف بذلك؛ لأنا قد عرفنا دلالة الظلم علىٰ جهل فاعله أو حاجته. فإن قال: فكأنكم لا تجيبون عن سؤال من سألكم عن دلالة وقوع الظلم والكذب ممن علىٰ جهل وحاجة بإثبات ولا نفي؟ قلنا: كذلك نقول.

فهؤلاء زعماء قدرية عصرنا قد أقروا بعجزهم وعجز أسلافهم عن الجواب في هذه المسألة، ولو وفقوا للصواب فيها، **لرجعوا إلىٰ قول أصحابنا بأنَّ الله قادر علىٰ كلِّ مقدور، وأنَّ كلَّ مقدور له، لو وقع منه لم يكن ظلماً منه، ولو أحالوا الكذب عليه كما أحاله أصحابنا، لتخلصوا عن الإلزام الذيٰ توجه عليهم في هذه المسألة.**

وكان الجبائي يعتذر في امتناعه عن الجواب في هذه المسألة بنعم أو لا، بأن يقول: مثال هذا أن قائلا لو قال: أخبروني عن النبي لو فعل الكذب لكان يدل علىٰ انه ليس بنبي أو لا يدل علىٰ ذلك؟ وزعم ان الجواب في ذلك مستحيل!

وهذا ظنٌّ منه علىٰ أصله، فأما علىٰ أصل أهل السنة فإنَّ النبيَّ كان معصوماً عن الكذب والظلم، ولم يكن قادراً عليهما.

والمعتزلة غير النظام والإسواري قد وصفوا الله تعالىٰ بالقدرة علىٰ الظلم والكذب، فلزمهم الجواب عن سؤال من سألهم عن وقوع مقدوره منهما، هل يدل علىٰ الجهل والحاجة أولا يدلُّ علىٰ ذلك بنعم أو لا! وأيهما أجابوا به، نقضوا به أصولهم.

والحمد لله الذىٰ أنقذنا من ضلالتهم المؤدية إلىٰ مناقضاتهم[1]".

---

(١) الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي (أبو منصور) ت:٤٢٩هـ، دار الآفاق الجديدة - بيروت - ١٩٧٧، ط١. ص١٨٥-١٨٩. وفي طبعة محمد محيي الدين عبد الحميد نشرة دار المعرفة ص١٩٨-٢٠١.

الفصل الرابع

المرتضىٰ اليماني ابن الوزير

ونقده للأشاعرة

يعترض ابن الوزير علىٰ الأشاعرة الذين أنكروا الكذب في كلام الله تعالىٰ وما يدلُّ عليه من ألفاظ أو كلمات حادثة، واعتمد في اعتراضه ذلك بأنه يلزمهم التناقض، إذ إنهم أجاوزا في رأيه الأفعال كلها ولم يجعلوا بعضها أرجح من بعض في حق الله تعالىٰ، ولكنهم -كما يقول- منعوا الأقوال عن الكذب، وفي رأيه أن القول من جنس الفعل، فهم عندما أعطوا للقول حكما غير ما للفعل، فقد تناقضوا، كذا قال!

ولنقرأ كلامه، فقد قال: "وكيف تجعل أفعال أحكم الحاكمين أنقص رتبة في خلوها عن الحكمة وأبعد عنها من مرتبة أفعال الصبيان والمجانين والساهين، وإنما قلنا إنهم جعلوها أنقص في ذلك لوجهين:

أحدهما: أنهم قطعوا بخلوها كلها عن كل حكمة وداع وسبب، ومنعوا أن تكون أفعاله كلها أرجح من أضدادها، إلا في الاقوال، فأوجبوا الصدق في أقوال الله تعالىٰ، ومنعوا ضده، وهو الكذب، ولزمهم بذلك الموافقة علىٰ ثبوت مثل ذلك في الافعال؛ إذ لم يفرقوا بين الأفعال والأقوال بحجة بينة، ولكن خافوا من تجويز الكذب علىٰ الله صريح

الكفر، وإنما الاقوال نوع من الأعمال(١)".

ولكن هذا الإلزام بالتناقض غير صحيح، لما بينّاه سابقًا من الفرق بين فعل وفعل، فإن الأشاعرة لم يجوزوا جميع الأفعال علىٰ السوية، بل إنهم منعوا ما من الأفعال من شأنه أن يدلَّ علىٰ خلاف ما هو حق وصدق في ذات الله تعالىٰ وصفاته، فيستحيل لذلك أن يخلق الفاعل الخارج للعادة دالاً علىٰ الصدق علىٰ يد المتنبي الكذب، وذلك بناء علىٰ أن دلالة الدليل نفسيٌّ له، كما قلنا، وما لنفس الشيء لا يوجد الشيء بدونه. فما كان من هذا الباب فهو ممنوع عندهم. ولذلك يستحيل عقلا كما صرح به الأشعريُّ أن يخلق الله تعالىٰ كلاما كذبا دالا علىٰ كلامه النفسي، لأن الكلام النفسيَّ لا يكون إلا صدقا. وقد سبق بيانه. فتبين أن ابن الوزير لم يعرف حقيقة مذهب الأشاعرة، وأنه يلزمهم بما لا يلزمهم. وهذا ليس ببعيد عنه، ولا غريب مستغرب. ففي كتاباته أشياء كثيرة من هذا الباب.

وقال ابن الوزير: "وثانيهما: أنهم جعلوا صدور الافعال منه تعالىٰ عن حكمة محالا عليه، غير ممكن له، ولا داخل في مقدوره كإحالة الأكل والشرب عليه، وصدورها عن حكمة غير محال في حق الصبيان والمجانين والغافلين والنائمين والمفسدين عند الجميع.

بل يلزمهم أن الله تعالىٰ عن ذلك علوا كبيرا لو عكس الصدق والحق

---

(١) إيثار الحق علىٰ الخلق في رد الخلافات إلىٰ المذهب الحق من أصول التوحيد، محمد بن نصر المرتضىٰ اليماني (ابن الوزير) ت: ٨٤٠هـ، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٩٨٧م، ط٢، (١/ ١٨٤).

وبعث الكاذبين المفسدين وأيدهم بالمعجزات ما كان أولىٰ من عكس ذلك.

ولم ينفصلوا عن هذا الإلزام بوجه بين، وإنما خرموا قاعدتهم فيه خوفا من صريح الكفر، فقال: بعضهم إنما يمتنع الكذب في كلام الله تعالىٰ لأنه قديم، وهذا قد جوز أن الكذب من حيث هو كذب قبيح، لكنه مع ذلك نسب إلىٰ الله تعالىٰ عدم القدرة عليه، فجمع بين تجويزه نقصين: نقص الكذب لو دخل في قدرة الله تعالىٰ، ونقص العجز عنه تعالىٰ الله عن ذلك علوا كبيرا.

ولذلك أبطله الرازي بأنَّ القدم يختص الكلام النفسي، لا الأصوات عندهم، وقال الرازي: إنما يمتنع الكذب علىٰ الله تعالىٰ؛ لأن صفة النقص لا تجوز علىٰ الله تعالىٰ، وهذا كلام صحيح، لكن كون الكذب صفة نقص، اعتراف بالتحسين والتقبيح، وثبوت الحكمة عقلا، وإذا وقع الإجماع علىٰ أن الكذب صفة نقص، وعلىٰ أنه إنما امتنع علىٰ الله لكونه صفة نقص، فكذلك تعذيب الانبياء بذنوب أعدائهم، وإثابة أعدائهم بحسناتهم في يوم القيامة ويوم الدين والحق والعدل؛ فانه محال علىٰ الله تعالىٰ عقلا وسمعا من الجهة، التي استحال عليه الكذب منها.

ومن زعم أن بينهما فرقا في النقص علىٰ العدل الحكيم، فقد أبطل، والله يحب الإنصاف.

علىٰ أن بعثة الرسل الصادقين دون الكذابين، من محسنات الأفعال التي نازعوا فيها، وليست من صدق الأقوال الذي أوجبوه، فلزمهم تجويز

بعثة الكذابين وتأييدهم بالمعجزات، ولذلك لما قرر هذا بعض أئمة المعقولات منهم، لم ينفصل عنه إلا بإلزام خصومهم مثله، وترك ذلك كذلك غنيمة باردة للزنادقة والملاحدة، متىٰ وقفوا عليه أو ظفروا به والله المستعان[1]".

نرىٰ في هذا النصّ، أن ابن الوزير قد ألزم الأشاعرة بأمور:

أولاً: إلزام الأشاعرة أنهم يمنعون صدور الأفعال عن حكمة الله تعالىٰ

والجواب: أن المقصود بالحكمة إن كان الدافع والغرض، فنعم قد أبطلوا ذلك كله، وأحالوه علىٰ الله تعالىٰ. وإن كان المراد بالحكمة صفة لله تعالىٰ، فكلامه غير صحيح أيضا، أما علىٰ مذهب الماتريدية، فإننا رأينا أنهم يقولون بالحكمة، وقد قالوا بأنه الله تعالىٰ حكيم بهذا المعنىٰ، فأفعاله لا تناقض الحكمة، ولكنهم لم يلتزموا ما التزمه المعتزلة ومن وافقهم كالزيدية.

وأما علىٰ مذهب الأشاعرة، فكل أفعاله حكمة عندهم، فإنهم لم يفسروا الحكمة بما يوجب علىٰ الفاعل أن يفعله إذا علمه، بل الحكمة عندهم الفعل علىٰ وفاق العلم والإرادة، فالله تعالىٰ كل أفعاله حكمة بهذا المعنىٰ، لا فرق بين فعل وفعل، وشتان بين فعل الصبيان وفعل الله تعالىٰ، فالإنسان وخصوصا الصبي يفعل غالبا لهواه وشهوته، ورغبته، فينطلق إلىٰ

---

(١) إيثار الحق علىٰ الخلق في رد الخلافات إلىٰ المذهب الحق من أصول التوحيد، محمد بن نصر المرتضىٰ اليماني (ابن الوزير) ت: ٨٤٠هـ، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٩٨٧م، ط٢، ١٨٥-١٨٦.

الفعل بناء على ذلك، أما الله تعالى، فلا غرض له في فعله، ولكنه رتب أفعاله ترتيبا لا يستلزم نقصاً لذاته ولصفاته، لأن الله تعالى لا يفعل ما يناقض أحكام الصفات.

ثانياً: ألزمهم بإمكان الكذب وقلب الحق باطلا.

وقد قررنا فيما سبق كما أظهر الإمام الأشعري أن الكذب في حقه تعالى محال، وإرسال رسول كاذب محال أيضا، لا بناء على التحسين والتقبيح العقليين، بالمعنى الذي يقول به المعتزلة ومن تبعهم، بل بناء على ما وضحناه من قواعد سنية.

ونقلنا عن بعض أعلام الأشاعرة أن الأمر بالشرك مثلا وخلاف الحقائق الإلهية محال عقلا، لأن يتضمن الخبر بحقية المخبر عنه، وكونه حقا مع كونه باطلا محالٌ عقلا لأنه اجتماع للنقيضين.

فالإخبار عن الشيء يقتضي أن المخبر به دالٌ على طبق المخبر عنه، وغير ذلك لا يكون خبراً، والكلام المستعمل في هذا الوضع، من حيث إنه دالٌّ على المعنى النفسي، فدلالته هذه لازمة له، على مذهب الأشعري، وكونه صدقا حال قولنا: إنه دال عليه باطل محال.

وكذلك عند الإمام الماتريدي، إلا أن الماتريدي يزيد في الاعتماد على قضية الحكمة، وأن الله تعالى لا يفعل القبيح.

وأما بعض الأشاعرة كالإمام الرازي في بعض كلماته والعضد ومن تابعهم، فإنهم يقولون بأن الكلام اللفظيّ نعلم صدقه بالدلالة العادية المستلزمة للقطع بصدقه، أو بإخبار الرسول ﷺ أنه صادق، ولا دور ههنا،

فإن صدق الرسول ﷺ عرفناه من دلالة المعجزة، وهي فعل دالٌّ دلالة عقلية علىٰ صدق المرسَل، ثم إن المرسَل يخبر بصدق المرسِل.

نعم نحن نعلم أن المسألة عويصة، ولكن علىٰ كل هذه الأقوال لا يلزمهم ما يلزمهم به هؤلاء المعارضون، من الكذب وقلب الحقائق ونحو ذلك.

ثالثا: **إلزامهم بالحسن والقبح العقليين**

وذلك اعتمادا علىٰ عدم فرقه بين ما يجب لله تعالىٰ من صفات، وما يوجبونه من أفعال.

والجواب: أما الصفات فالحسن فيها راجع لمدرك نصَّ عليه الإمام الرازي يدلنا علىٰ لزوم كونها كاملة، فالله تعالىٰ كامل كمالا مطلقا، لأن النقص عليه محال، وقد مضىٰ بيان ذلك. ومن الكمال الصدق، ومن النقص الكذب، فضلا عن مخالفة الكذب لكلامه النفسي، وفرق بين أن نقول إن صفة الصدق واجبة له لأنها كمال، وبين أن نقول: إن الفعل الفلاني واجب عليه لأنه كمال، فالفعل لا يجوز أن يعود علىٰ الله تعالىٰ بالكمال، لأنه غير الله تعالىٰ اتفاقا بيننا وبين المعتزلة، خلا الحشوية المجسمة الذين جعلوا أفعال الله تعالىٰ صفات له، فقالوا بالاستكمال بالأفعال، وهذا عين النقص لو كانوا يعقلون. أما الصفات فما كان منها كمالا، فهو واجب لله تعالىٰ، ولا يستلزم هذا القول بالحسن والقبح العقليين كما لا يخفىٰ علىٰ المطلع.

فظهر أن ما ألزمهم به مجرد مغالطة، فضلا عن أنه ليس من مبتكرات

عقله، بل إن هذه الإشكالات كلها ذكرها الأئمة في كتبهم، حتىٰ دعوىٰ التماثل بين النقص في الصفة وبين الحسن والقبح العقليين، فتلك هي دعوىٰ العضد في مواقفه، وقد سردناها عليك.

رابعًا: إلزامهم بجواز تعذيب الأنبياء

والجواب: أن ذلك مجرد وهم، فإن النبوة تستلزم الرسالة، فإذا كان الكلام علىٰ الرسالات المنزلة، فكل هذه الرسالات تضمنت القول بأنَّ النبيَّ من الفائزين، وهذا وعد قاطع لا مجال فيه للتجوز، ولا لسوء الفهم، وبناء علىٰ وعد الله تعالىٰ بكونهم في الجنة.

فكيف يقال: إن الله تعالىٰ يجوز عليه تعذيبهم بعد كونهم أنبياء عليهم الصلاة والسلام.

وأما إن كان يتكلم عن رسالات أخرىٰ، غير واقعة، يخبر الله تعالىٰ فيها عن تعذيب الأنبياء في الآخرة، وعن تعذيب المؤمنين، وإنجاء الكافرين، فهذا غير حال البتة، ولكنه من مقدورات الله تعالىٰ.

فقد أخبر الله تعالىٰ أنه قادر علىٰ عدم إثابة الناس أجمعين، وأنه قادر علىٰ إعدام من في الأرض جميعا، بما فيهم عيسىٰ عليه السلام وأمه عليها السلام، وذلك يستلزم عدم إثابتهم، فجاز بنصّ القرآن الكريم أن يفعل الله تعالىٰ ذلك لو شاء، ولكنه لم يشأه، فدلَّ القرآن كما دلت العقول السليمة علىٰ أن الله تعالىٰ فعال لما يريد، لا يجب عليه شيء، ولا يلزمه فعل لعبد صالح ولا طالح.

وكما أنه يجوز أن يترك إثابة المطيعين في حكم العقل، كذلك يجوز

أن يترك تعذيب العاصين، وكل ذلك جائز، ولكنه أخبر بتنعيم الأولين وتعذيب الآخرين بكلامه، وبعد الكلام القاطع، لا مجال للعود إلىٰ الإمكان الفرضيِّ البحت، والتشكيك بناء علىٰ مجرد الإمكان بالوعد الحاصل المقطوع به بالجنان.

خامسًا: إلزامهم بإرسال الأنبياء الكاذبين

هذا مبني علىٰ ما سبق، ومجرد تكرار، فإن هذه المسألة تابعة لإظهار المعجزة الدالة علىٰ الصدق علىٰ يد كاذب، وهذا محال عند الأشعري، وغيره من العلماء، ومن أجازها منهم أجازها بشرط عراء المعجزة عن دلائل الصدق، أما معها فلا.

ومن أجاز إظهار المعجز علىٰ يد الكاذب قطع بالحكم العادي أنه غير حاصل كما مرَّ. ومجرد التجويز العقليِّ لا يستلزم مع القطع بعدم الحصول عادةً التشنيعَ علىٰ المذهب، فالحاصل عند الأشاعرة جميعا منع المعجزة علىٰ يد كاذب، مع اختلافهم في مدركها.

فإلزامهم بجوازها عقلا، كإلزام الملحدة بجواز وجود إله آخر من وجه من الوجوه علىٰ مذهب الشيخ الأشعري القائل بإحالتها عقلا وكذا الإمام الماتريدي. وأما غيرهم، فيكفيهم أنهم مع معرفتهم لقدرة الله تعالىٰ علىٰ ذلك إلا أنهم جازمون بانتفاء ذلك بكلامه الصادق المنزل علىٰ عبده سيدنا محمد ﷺ.

علىٰ أنّ التحقيق عند النظر، هو قول من أحال إرسال الرسل الكاذبين لما يتضمنه الإرسال من الخبر الدال علىٰ كلامه النفسيِّ، وبناء علىٰ ما

يتضمنه من مخالفة دلالة المعجزة علىٰ الصدق إما عقلا أو وضعـًا بالقرائن الذي عبر عنه بعض الأئمة بالدلالة العرفية.

سادسـًا: إلزام الرازي بالعجز عن الجواب

وأما إلزام الإمام الرازي المعتزلة بنفس ما ألزموهم به، فليس ذلك عجزا منه عن الرد، بل بيان لأن الدليل الذي يستدلون به غير دالٍّ أصلا علىٰ شيء، لأن الدليل إذا كان دليلا، يستحيل أن يدلَّ علىٰ الشيء ونقيضه، ولكن ابن الوزير لم يفهم هذا من الرازي، وتوهم أن ذلك الإلزام مجرد إعلان عن العجز علىٰ الاستدلال، مع أن الرازي استدلَّ في كتب أخرىٰ بعدة أدلة منها الكمال والنقص. وقد مرَّ ذلك كلُّه.

الباب الثالث

مسألة الكذب
بين الديوبندية والبريلوية

الفصل الأول

موقف الديوبندية من هذه المسألة[1]

جاء في كتاب **المهنَّد علىٰ المفنَّد**، وهو أجوبة عن مجموعة أسئلة وجِّهت للمحدِّث الشيخ خليل أحمد السَّهارَنفوريّ (١٢٦٩-١٣٤٦هـ) صاحب بذل المجهود في حلِّ سنن أبي داود، لتبين موقفهم من تهمتهم بموافقة الوهابية في بعض المسائل، وبعضُ هذه الأسئلة عن **نسبة الكذب إلىٰ الله تعالىٰ**، وهل الديوبندية وعلماؤهم يقولون بهذه المسألة، أم لا؟ وما موقفهم منها؟

ولا شكَّ أن ذكر ذلك فيه فائدة عظيمة هنا، ولذلك سنقوم بنقل جميع ما ورَد في هذا الكتاب بطوله، لتصير الصورة واضحة للقارئ، ونمنع موارد اللبس عند النقل الجزئيّ.

السؤال الثالث والعشرون: هل قال الشيخ الأجلُّ علامة الزمان المَولَويُّ رشيد أحمد الكَنْكُوهيُّ بفعلية كذب الباري تعالىٰ، وعدمِ تضليل قائل ذلك، أم هذا من الافتراءات عليه؟ وعلىٰ التقدير الثاني، كيف الجواب عمَّا يقوله البَرَيْلَويُّ أنه يضع عنده تمثال فتوىٰ الشيخ المرحوم بفوتوكراف مشتمل علىٰ ذلك؟

الجواب: نسبوا ذلك إلىٰ الشيخ الأجلِّ، الأوحد الأبجل، علامة

---

(١) انظر هذه النصوص في المهند علىٰ المفند، طبعة دار الفتح للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠٤م. ص٨٤-٩٦.

زمانه، فريد عصره وأوانه، مولانا رشيد أحمد الكنكوهي من أنه كان قائلا **بفعلية الكذب من الباري**[1] تعالىٰ وعدم تضليل مَن تفوَّه بذلك، **فمكذوب** عليه رحمه الله تعالىٰ، **وهو من الأكاذيب التي افتراها الأبالسة الدجالون الكذابون**، فقاتلهم الله أنّىٰ يؤفكون، وجنابه بريءٌ من تلك الزندقة والإلحاد، ويكذبهم فتوىٰ الشيخ قدِّسَ سرُّه، **التي طُبعت وشاعت، في** الجزء الأول من فتاواه الموسومة بالفتاوىٰ الرشيدية علىٰ **ص١١٩ منها**، وهي عربية مصححة مختومة بختام علماء مكة المكرمة، وصورة سؤاله هكذا:

بسم الله الرحمن الرحيم، نحمده ونصلي علىٰ رسوله الكريم. ما

---

(١) لاحظ أن محلَّ الاستنكار هنا علىٰ من نسب إليهم أنهم يقولون بأن الله تعالىٰ يكذب بالفعل، أي يصدر منه **بالفعل كلام كذب**، ويعبرون عنه بـ(**فعلية الكذب**)، وهذا هو الذي يحيلونه، أما **إمكان الكذب**، فهو غير محل إنكار عندهم. ويجب أن يقيدوا ذلك بالكذب في الكلام اللفظي، أي الحادث، أما الكلام النفسي فمن المحال الكذب فيه اتفاقا عند أهل السنة. ويبدو أنهم لم يقيدوه باللفظي لأن الظاهر أن السؤال والجواب يراد به اللفظي، ففيه الإشكال، فعزفوا عن ذكر النفسي لذلك.

وقد سبق بيان أن من الأشاعرة من قال بذلك، أي **إمكان الكذب في الكلام اللفظي**، مع قوله بأنَّ الحكم العادي القطعي دلَّ يقيناً علىٰ عدم صدوره. فيبدو أن الديوبندية يتشبثون بهذا القول، مع أن هناك أقوالا أخرىٰ غيره أقوىٰ في نظرنا منه.

ولا بدَّ من التفرقة هنا بين الأمرين اللذين ذكرناهما، فإن كثيراً من النزاع قد يتضح أصله عند تبين ذلك.

قولكم دام فضلكم في أنّ الله تعالىٰ هل يتصف بالكذب أم لا؟ ومن يعتقد أنه يكذب كيف حكمه؟ أفتونا مأجورين.

الجواب: إنَّ الله تعالىٰ منزه من أن يتصف بصفة الكذب، وليست في كلامه شائبة الكذب أبداً كما قال الله تعالىٰ: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النِّساء:٨٧] ومن يعتقد ويتفوه بأنَّ الله تعالىٰ يكذب فهو كافر ملعون قطعـاً، مخالفٌ للكتاب والسنة وإجماع الأمة.

نعم اعتقاد أهل الإيمان أن ما قاله الله تعالىٰ في القرآن في فرعون وهامان وأبي لهب بأنهم جهنَّميون، فهو حكم قطعيٌّ لا يفعل خلافه أبداً، لكنه تعالىٰ قادر علىٰ أن يدخلهم الجنة، وليس بعاجز عن ذلك، ولا يفعل هذا مع اختياره، قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [السَّجدَة:١٣]، فتبين من هذه الآية أنه تعالىٰ لو شاء لجعلهم كلهم مؤمنين ولكنه لا يخالف ما قال، وكل ذلك بالاختيار لا بالاضطرار، وهو فاعل مختار، فعال لما يريد.

هذه عقيدة جميع علماء الأمة، كما قال البيضاوي تحت تفسير قوله تعالىٰ: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [المَائدَة:١١٨]، **وعدم غفران الشرك بمقتضىٰ الوعيد، فلا امتناع فيه لذاته**، والله أعلم بالصواب، كتبه الأحقر رشيد أحمد الكنكوهي. عُفي عنه[1].

---

(١) وضعوا هنا كتابات لبعض علماء مكة الكرام: نوردها هنا للفائدة:

خلاصة تصحيح علماء مكة المكرمة زاد الله شرفَها

....

والجواب عمّا يقول البريلوي أنه يضع تمثال فتوىٰ الشيخ المرحوم بفوتوغراف المشتمل علىٰ ما ذكر هو من مختلقاته، اختلقها ووضعها عنده افتراء علىٰ الشيخ قدس سره، ومثل هذه الأكاذيب والاختلاقات هيِّنٌ عليه، فإنه أستاذ الأساتذة فيها، وكلهم عيال عليه في زمانه، فإنه محرّفٌ ملبِّسٌ ودال مكارٌ، ربما يصوِّر الأمهار، وليس بأدنىٰ من المسيح القادياني فإنه يدعي الرسالة ظاهراً وعلناً، وهذا يستتر بالمجدِّدية ويكفِّر علماء الأمة كما كفَّر الوهابيةُ -أتباعُ محمد بن عبد الوهاب- الأمةَ، خذله الله تعالىٰ كما خذلهم.

الحمد لمن هو به حقيق، ومنه أستمدُّ العَونَ والتوفيق، ما أجاب به العلامة رشيد أحمد المذكور هو الحق الذي لا محيص منه، وصلىٰ الله علىٰ خاتم النبيين وعلىٰ آله وصحبه وسلم.

[أمر برقمه خادم الشريعة راجي لطف الخفي محمد صالح ابن المرحوم صديق كمال الحنفيّ (مفتي مكة المكرمة) حالاً، كان الله لهما]

[رَقَمَه المرتجي من ربه كمال النَّيل محمد سعيد بن محمد بابُصَيل بمكة المحمية، غفر الله له ولوالديه ولمشايخه ولجميع المسلمين]

الراجي العفوَ من واهب العطية محمد عابد بن المرحوم الشيخ حسين (مفتي المالكية ببلد الله المحمية)]

مصلياً ومسلما، هذا وما أجاب العلامة رشيد أحمد فيه الكفاية وعليه المعمول، بل هو الحقُّ الذي لا محيص عنه. [رقمه الحقير خلف بن إبراهيم (خادم إفتاء الحنابلة بمكة المشرفة)].

السؤال الرابع والعشرون: هل تعتقدون إمكان وقوع الكذب[1] في كلام من كلام المولىٰ عز وجلَّ سبحانه، أم كيف الأمر؟

الجواب: نحن ومشايخنا رحمهم الله تعالىٰ ندعن ونتيقن بأن: **كلَّ كلام صدر عن الباري عز وجل أو سيصدر عنه مقطوع الصدق، مجزوم بمطابقته للواقع، وليس في كلام من كلامه تعالىٰ شائبة كذب ومَظِنَّة خلاف أصلاً بلا شبهة. ومن اعتقد خلاف ذلك، أو توهم بالكذب في شيء من كلامه فهو كافرٌ ملحد زنديق، ليس له شائبة من الإيمان**[2].

السؤال الخامس والعشرون: هل نسبتم في تآليفكم إلىٰ بعض الأشاعرة القولَ بإمكان الكذب[3]؟ وعلىٰ تقديرها فما المراد بذلك؟ وهل عندكم نصٌّ علىٰ هذا المذهب من المعتمدين؟ بينوا الأمر لنا علىٰ وجهه.

الجواب: الأصل فيه أنه وقع النزاع بيننا وبين المنطقيين من أهل الهند

---

(١) لاحظ أنّ السؤال هنا عن **إمكان وقوع الكذب، لا عن وقوعه بالفعل**. والظاهر أن السؤال عن الكلام اللفظيّ لا النفسيّ، وكان ينبغي أن يكون الجواب عن ذلك. وقد بينا الفرق بين الأمرين.

(٢) الجواب كما ترىٰ، ليس عن النقطة التي تمَّ السؤال عنها بالضبط، وإن كان يفهم الجواب عنها مما ذكروه، فالجواب ينفي وقوع الكذب بالفعل في كلام الله تعالىٰ، ويجزم أنَّ كل ما حصل بالفعل من كلام لله تعلىٰ فهو صدق قطعاً، لا يشكون في ذلك.

(٣) تأمل هنا أيضا، فالسؤال عن إمكان الكذب، لا عن وقوعه بالفعل، ويبدو أن المسألة كانت مشتدة عندهم بحيث استلزم الأمر السؤال غير مرة عن هذا الأمر الخطير الدقيق.

والمبتدعة منهم، في مقدورية خلاف ما وعد به الباري سبحانه وتعالىٰ أو أخبر به أو أراده وأمثالها.

فقالوا: **إن خلاف هذه الأشياء خارج عن القدرة القديمة، مستحيل عقلاً، لا يمكن أن يكون مقدورا له تعالىٰ، واجبٌ عليه ما يطابق الوعد والخبر والإرادة والعلم**[1].

وقلنا: إن أمثال هذه الأشياء مقدور قطعاً، لكنه **غير جائز الوقوع عند** أهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية، **شرعا وعقلا عند** الماتريدية، وشرعا فقط عند الأشاعرة[2].

---

(١) هذه الاستحالة الواردة في كلام من وصفهم بالمبتدعة والمنطقيين -تشنيعاً- ناشئة عن كون كلام الله تعالىٰ النفسيّ صادق قطعا، وهذا معلوم بالضرورة لكل من علم اتصاف الله تعالىٰ بالكلام النفسيّ، أما الكلام اللفظي، فلما كان دالا علىٰ النفسي، كان من المحال أن يكون دالا علىٰ الكذب، لأنه لو كان كذلك، للزم كون النفسي كذباً، وهو محال. أو بالاعتماد علىٰ النقص، والكذب نقص، كما هو الأمر عند الماتريدي، وقريب منه ما اعتمد عليه الإمام الرازي من أن الكذب نقص، والصدق كمال، وكل كمال واجب لله تعالىٰ، وكل نقص محال عليه جل شأنه. وفي الجملة، فهذا أحد طريقي المذهب الأشعري، وقد رأينا الإمام أبا منصور البغدادي ينصّ عليه، وهو المعروف عن الإمام الأشعريّ كما رأينا، والطريق الذي يقول به الديوبندية قول بعض الأشاعرة كما رأينا.

(٢) قوله: إنه غير جائز شرعا وعقلا عند الماتريدية، صحيح، وأما قوله إنه غير جائز شرعا فقط عند الأشاعرة، غير صحيح علىٰ إطلاقه، فقد رأينا أن الإمام الأشعري يقول بإحالته، ووافقه علىٰ ذلك كثيرون. وأيضا، فإن التعبير بأن الإحالة شرعية، يوهم أنها جاءت عن طريق النقل والاستدلال بالدليل السمعي فقط عند

فاعترضوا علينا بأنه إن أمكن مقدورية هذه الأشياء لزم إمكان الكذب، وهو غير مقدور قطعاً، ومستحيل ذاتاً[1].

فأجبناهم بأجوبة شتَّىٰ مما ذكره علماء الكلام.

منها: لو سُلِّم استلزام إمكان الكذب لمقدوره خلاف الوعد والإخبار وأمثالهما، فهو أيضا غير مستحيل بالذات، بل هو مثل السفَه والظلم، مقدور ذاتاً، ممتنع عقلاً وشرعاً أو شرعاً فقط، كما صرح به غير واحد من الأئمة[2].

الأشاعرة، وليس الأمر كذلك عند جمهورهم، بل هي إحدىٰ الطرق التي قال بعض الأئمة بها، بناء علىٰ عدم لزوم الدور. وغيرهم يعتمد علىٰ العادة لا علىٰ الدليل الشرعيِّ (أي: النقليِّ) كما قالوا.

(١) من الواضح أنه ليس كلُّ ممكن فهو واقع بالفعل، أو يمكن تقدير وقوعه بالفعل، فبعض الأمور يمكن أن يفعلها الله تعالىٰ، كتعذيب المؤمنين، ولكنه لما أخبر أنه لا يفعل ذلك، صار وقوع هذه الأمور محالا عقلا، بلحاظ إخبار الله تعالىٰ بعدم وقوعه.

وقد لا يخبر الله تعالىٰ عن ذلك، ولكنه لا يفعله، لتعلق إرادته بعدم إيقاعه، فيصير محال الوقوع بالنظر إلىٰ ذلك التعلق، فليس من اللازم أن كل ممكن فهو ممكن الوقوع بالفعل. وهذه مسألة مشهورة.

(٢) الصحيح أنه عند الماتريدية: السفه والظلم محال عقلا وشرعاً، وأما عند الأشاعرة فالسفة والظلم غير ممكنين علىٰ الله تعالىٰ أصلا، فهما غير ممكنين من أصلهما بناء علىٰ تعريفهم للظلم، وهو أمر مشهور، ففي تعبير المجيب هنا اختلال.

فلما رأوا هذه الأجوبة عثَوا في الأرض فساداً، ونسبوا إلينا تجويز النقص بالنسبة إلىٰ جنابه تبارك وتعالىٰ، وأشاعوا هذا الكلام بين السفهاء والجهلاء، تنفيراً للعوام وابتغاء الشهوات والشهرة بين الأنام، وبلغوا أسباب سموات الافتراء، فوضعوا تمثالا من عندهم **لفعلية الكذب**[1]، بلا مخافة عن الملك العلام.

ولما اطلع أهل الهند علىٰ مكائدهم، استنصروا بعلماء الحرمين الكرام، لعلمهم بأنهم غافلون عن خباثاتهم، وعن حقيقة أقوال علمائنا.

وما مثلهم في ذلك إلا كمثل المعتزلة مع أهل السنة والجماعة، فإنهم أخرجوا إثابة العاصي وعقاب المطيع عن القدرة القديمة، وأوجبوا العدلَ علىٰ ذاته تعالىٰ، فسَمَّوا أنفسَهم أصحاب العدل والتنزيه، ونسبوا علماء أهل السنة والجماعة إلىٰ الجور والاعتساف والتشويه.

فكما أنَّ قدماء أهل السنة والجماعة لم يبالوا بجهالاتهم، ولم يجوِّزوا العجزَ بالنسة إليه سبحانه وتعالىٰ في الظلم المذكور، وعمَّموا القدرة

إلا إن أراد إنه قادر علىٰ ما لو صدر منا كان ظلماً، ولكن ينبغي الحرص في التعبيرات المستعملة في حق الله تعالىٰ خصوصا في مقام الفتوىٰ والإجابة كما هنا.

(١) لاحظ هنا أن المجيب يكرر مرارا أن الذي يهربون منه هو فعلية الكذب، لا مجرد إمكانه، ويبدو أن البريلوية كانوا ينسبون إليهم فعلية الكذب، ويشنعون عليهم من هذا الطريق، لا مجرد الإمكان، وإلا فإن نصوص العلماء الذين قالوا بالإمكان وإن خالفناهم، لا تخفىٰ علىٰ علماء البريلوية، وسنرىٰ بعد قليل بإذن الله تعالىٰ كلام البريلوية في هذه المسألة.

القديمة، مع إزالة النقائص عن ذاته الشريفة، وإتمام التنزيه والتقديس لجنابه تعالىٰ، قائلين: إنَّ ظنكم المنقَصَةَ في جواز مقدورية العقاب للطائع والثواب للعاصي، إنما هو وخامة الفلسفة الشنيعة، كذلك قلنا لهم: إنَّ ظنكم بمقدوره خلاف الوعد والإخباري والصدق وأمثال ذلك -مع كونه ممتنع الصدور عنه تعالىٰ سعا فقط، أو عقلا وشرعا- إنما هو من بلاء الفلسفة والمنطق وجهلكم الوخيم.

فهم فعلوا ما فعلوا لأجل التنزيه، لكنهم لم يقدروا علىٰ كمال القدرة وتعميمها، وأما أسلافنا -أهل السنة والجماعة- فجمعوا بين الأمرين من تعميم القدرة وتتميم التنزيه للواجب سبحانه وتعالىٰ، وهذا الذي ذكرناه في البراهين مختصراً.

وهاكم بعضَ النصوص عليه من الكتب المعتبرة في المذهب:

١-قال في شرح المواقف: "(وأما العقاب، ففيه بحثان:

الأول: أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة) إذا مات بلا توبة، ولم يجوزوا أن يعفو الله عنه (لوجهين:

الأول: أنه) تعالىٰ (أوعد بالعقاب) علىٰ الكبائر (وأخبر به) أي بالعقاب عليها، (فلو لم يعاقب) علىٰ الكبيرة وعفا، (لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره. وإنه محال.

الجواب: غايته وقوع العقاب، فأين وجوب العقاب)[1] الذي كلامنا

(١) في شرح المواقف: فأين وجوبه الذي كلامنا فيه...الخ

فيه؟ إذ لا شبهة في أنَّ عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا.

لا يقال: إنه يستلزم جوازهما، وهو أيضا محال؛ **لأنا نقول استحالته ممنوعة**[(١)]**، كيف؟ وهما من الممكنات التي تشتملها**[(٢)] **قدرته تعالىٰ**[(٣)]".

٢- في شرح المقاصد للعلامة التفتازاني رحمه الله تعالىٰ في خاتمة بحث القدرة: المنكرون لشمول قدرته طوائف، منهم: النظام وأتباعه القائلون **بأنه لا يقدر علىٰ خلق الجهل والكذب والظلم، وسائر القبائح، إذ**

---

(١) علق المولىٰ حسن جلبي هنا فقال: "فإن قلتَ: الكذب نقص يستحيل عليه تعالىٰ إجماعاً، ولا شك أن جواز المحال محال. قلت: الظاهر أن هذا الكلام بالنسبة إلىٰ المعتزلة، وهم لا يقولون إلا بالكلام اللفظي، وقد سبق أن النقص في الكلام اللفظي من قبيل القبح العقلي، الذي نحن لا نقول به. نعم، ثبت بخبر النبي عليه السلام انتفاء الكذب في كلامه مطلقاً، وأما أنه أمر محال في نفسه بناء علىٰ أنه نقص، فممنوع". [انظر شرح المواقف، الطبعة العثمانية، (٣/ ٢٣٢)]. وفي هذا تصريح بأنَّ الكذب في اللفظيِّ ممكن عقلا علىٰ الله تعالىٰ، وهذا بناء علىٰ الأصول التي ذكرها جلبي، وهي أن الكذب فيه ليس نقصا، وأنه لا يؤدي إلىٰ محال عقلا، وعلىٰ عدم القول بالقبح العقلي، وعلىٰ أن النقص في الكلام اللفظي من قبيل الحسن والقبح العقليين.

(٢) في شرح المواقف: تشملهما.

(٣) شرح المواقف، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي ت: ٧٥٦هـ، دار الجيل - لبنان - بيروت - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ط١، ت: عبد الرحمن عميرة. (٣/ ٤٩٣). وفي طبعة: (٨/ ٣٠٣-٣٠٤).

في المرصد الثاني في المعاد، المقصد الخامس في فروع المعتزلة علىٰ أصلهم في حكم العقل.

لو كان خلقهما مقدوراً له، لجاز صدوره عنه، واللازم باطل لإفضائه إلىٰ السفه إن كان عالما بقبح ذلك وباستغنائه عنه، وإلىٰ الجهل إن لم يكن عالماً.

والجواب: لا نسلم قبح الشيء[1] بالنسبة إليه، كيف وهو تصرف في ملكه؟ ولو سلم فالقدرة لا تنافي امتناع صدوره، نظراً إلىٰ وجود الصارف وعدم الداعي، وإن كان ممكناً، انتهىٰ ملخصه[2].

---

(١) في شرح المقاصد: "شيء" بالتنكير، وهو أدقُّ.

(٢)ونقل هنا النصَّ كما هو في شرح المقاصد، قال الإمام السعد: "ومنهم النظام وأتباعه القائلون بأنه لا يقدر علىٰ خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح إذ لو كان خلقها مقدورا له لجاز صدوره عنه واللازم باطل لإفضائه إلىٰ السفه إن كان عالما بقبح ذلك وباستغنائه عنه وإلىٰ الجهل إن لم يكن عالما والجواب لا نسلم قبح شيء بالنسبة إليه تعالىٰ، كيف؟ وهو تصرف في ملكه، ولو سلِّمَ، فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدوره عنه، نظراً إلىٰ وجود الصارفِ، وعدمِ الداعي، وإن كان ممكنا في نفسه". [**شرح المقاصد في علم الكلام**، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت:٧٩١هـ)، دار المعارف النعمانية – باكستان – ١٤٠١هـ – ١٩٨١م، ط١، (٢/ ٨٤)]

أقول: إنَّ هذا النصَّ لا يصح للديوبندية الاحتجاج به، لأن الإمام السعد رحمه يفرق بين كون الشيء ممكنا في نفسه، ومتعلَّقا لقدرة الله تعالىٰ، بالنظر لها في نفسها، وبين امتناع فعل الله تعالىٰ له لأمر آخر زائد علىٰ محض القدرة، كالحكمة، أو وجود الصارف عنه وعدم الداعي له. وهذا القول يعني إحالة صدور الكذب من الله تعالىٰ، وإن كان الكذب ممكنا في نفسه لا بالنظر إلىٰ

٣-قال في المسايرة وشرحه المسامرة للعلامة المحقق كمال الدين بن الهمام الحنفي وتلميذه ابن أبي شريف المقدسي الشافعي رحمهما الله تعالىٰ، ما نصه: "ثم قال (أي صاحب العمدة): **ولا يوصف الله تعالىٰ بالقدرة علىٰ الظلم والسفه والكذب**، ولأن المحال لا يدخل تحت القدرة، أي لا يصلح متعلقا لها، وعند المعتزلة يقدر الله تعالىٰ علىٰ كل ذلك ولا يفعله، انتهىٰ كلام صاحب العمدة. وكأنه انقلب عليه ما نقله عن المعتزلة، إذ لا شك أن سلب القدرة عما ذكر هو مذهب المعتزلة، وأما ثبوتها أي القدرة علىٰ ما ذكر -ثم الامتناع عن متعلقها اختيارا- فهو بمذهب الأشاعرة أليق منه بمذهب المعتزلة. ولا يخفىٰ أن هذا الأليق أدخل في التنزيه أيضا، إذ لا شك في أنَّ الامتناع عنها، أي عن المذكورات من الظلم والسفه والكذب، من باب التنزيهات عما لا يليق بجناب قدسه تعالىٰ.

فليُسبَر بالبناء للمفعول، أي يُختبَر العقل، في أن أيُّ الفصلين أبلغ في التنزيه عن الفحشاء؟ أهو القدرة عليه أي علىٰ ما ذكر من الأمور الثلاثة مع الامتناع، أي امتناعه تعالىٰ عنه مختارا لذلك الامتناع، أي امتناعه عنه لعدم

إمكان فعل الله تعالىٰ إياه. فكلام الإمام السعد خلاف ما يريده الديوبندية كما ترىٰ.

وأما الشطر الأول من كلامه الذي فيه عدم تسليم قبح شيء بالنسبة لله تعالىٰ، فهذا فيه معارضة لقول المعتزلة بوجود القبح بالنسبة لله تعالىٰ، يعني أنا لو سلمنا عدم قبح الشيء بالنسبة لله تعالىٰ، فهذا لا يستلزم إمكان تحقق فعله له، وإيجاده في الخارج. فمع عدم قبح شيء بالنسبة لله تعالىٰ، فلا يستلزم ذلك إمكانه فعله، بل يبقىٰ حكمه ممتنع الصدور بالقدرة الإلهية مع كونه ممكنا في نفسه، بالنظر إلىٰ وجود الصارف وعدم وجود الداعي.

القدرة عليه؟ فيجب القول بأدخل القولين في التنزيه، وهو القول الأليق بمذهب الأشاعرة[1]".

٤-وفي حاشية الكلنبوي علىٰ شرح العقائد العضدية للمحقق الدواني، رحمهما الله تعالىٰ ما نصه: وبالجملة كون الكذب في الكلام اللفظي قبيحا بمعنىٰ صفة نقصٍ، ممنوع عند الأشاعرة، ولذا قال الشريف المحقق: إنه من جملة الممكنات، وحصول العلم القطعي لعدم وقوعه في كلامه تعالىٰ بإجماع العلماء والأنبياء عليهم الصلاة والسلام لا ينافي إمكانه في ذاته، كسائر العلوم العادية القطعية، وهو لا ينافي ما ذكره الإمام الرازي، إلىٰ آخره[2]...

٥-وفي تحرير الأصول لصاحب فتح القدير الإمام ابن الهمام وشرحه لابن أبي الحاج رحمهما الله تعالىٰ ما نصه: وحينئذ أي وحين كان مستحيلا عليه ما أدرِكَ فيه النقص، ظهر القطع باستحالة اتصافه أي الله تعالىٰ بالكذب ونحوه، تعالىٰ الله عن ذلك.

وأيضا لو لم يمتنع اتصاف فعله بالقبح، يرتفع الأمان عن صدق وعده وصدق خبر غيره، أي الوعد منه تعالىٰ وصدق النبوة، أي لم يُجزَم بصدقه أصلاً.

وعند الأشاعرة كسائر الخلق، القطع بعدم اتصافه تعالىٰ بشيء من

---

(١) المسامرة شرح المسايرة، ص٢٠٩، الأصل الخامس في الحسن والقبح العقليين.

(٢) مرَّ معنا نقل كلام الكلنبوي كاملا.

القبائح دون الاستحالة العقلية، كسائر العلوم التي يقطع فيها بأن الواقع أحد النقيضين مع عدم استحالة الآخر، لو قدِّر أنه الواقع، كالقطع بمكة وبغداد أي بوجودهما، فإنه لا يحيل عدمهما عقلاً، وحينئذ أي وحين كان الأمر علىٰ هذا، لا يلزم ارتفاع الأمان لأنه لا يلزم من جواز الشيء عقلاً عدم الجزم بعدمه.

والخلاف الجاري في الاستحالة والإمكان العقلي، جارٍ في كل نقيصة أَقُدْرَتُه تعالىٰ عليها مسلوبة أم هي، أي النقيصة بها أي بقدرته مشمولة، والقطع بأنه لا يفعل، أي: والحال القطع بعدم فعل تلك النقيصة إلىٰ آخره...

ومثل ما ذكرنا عن مذهب الأشاعرة، ذكره القاضي العضد في شرح مختصر الأصول وأصحاب الحواشي عليه[1]، ومثله في شرح المقاصد[2]، وحواشي المواقف للجلبي[3] وغيره.

---

(١) انظر شرح مختصر المنتهىٰ الأصولي، للعضد (١/ ٢٠٧)، وما بعدها في مبحث الأحكام، ومعه حاشية العلامة التفتازاني وحاشية الشريف الجرجاني.

(٢) شرح المقاصد، وقد مر النقل عنه والعزو إليه.

(٣) انظر: حاشية الجلبي علىٰ شرح المواقف، للجرجاني (٨:٣٠٣) وما بعدها في المرصد الثالث وفيه المقاصد (المقصد الخامس في فروع المعتزلة علىٰ أصلهم في حكم العقل)، ومعه حاشية السيالكوتي وكلاهما مطبوعان معًا مع شرح المواقف، والمواقف للعضد الإيجي.

وكذلك صرح به العلامة القوْشجي[1] في شرح التجريد والقونوي وغيرهم، أعرضنا عن ذكر نصوصهم مخافة الإطناب والسآمة، والله المتولي للرشاد والهداية.

---

(١) أوردنا نصَّ القوشجي في شرح التجريد، ولم نجد فيه ما يشير إلىٰ جواز فعل الكذب، بل أتىٰ بالأدلة علىٰ إحالته علىٰ الله تعالىٰ.

خلاصة رأي الديوبندية

إذن يتبين لنا من رأي الديوبندية أنهم يقولون: بأن الكذب غير واقع من الله تعالىٰ، وهم لا يترددون في ذلك، ولا يترددون في الحكم علىٰ من زعم وقوع الكذب منه جلّ شأنه بالضلال.

ولكن كان ينبغي عليهم أن يفرقوا بين الكلام النفسيِّ الذي يستحيل فيه الكذب مطلقا، لا وقوعا فقط، وبين الكلام اللفظي الحادث.

وهذا الرأي الذي يقولون به رأينا أنه صدر عن بعض الأشاعرة، كالعضد والشريف وغيرهما، وإن خالفهم غيرهم من أساطين المذهب وعلىٰ رأسهم الإمام الأشعري والماتريدي والإمام الرازي في بعض كتبه، والإمام الغزالي، ومن تبعهم.

الفصل الثاني

رأي البريلوية في مسألة الكذب وردُّهم علىٰ الديوبندية

حصل بين الديوبندية والبريلوية نقاش طويل في هذه المسألة، وسنحاول أن نستعرض بعض ما قيل ونلخص بعض مقولاتهم، ليزداد وضوح أثر هذه المسألة المهمة في علم التوحيد.

رسالة القمع المبين لآمال المكذبين

تأليف أحمد رضا خان الحنفي (١٢٧٢هـ/ ١٨٥٦م-١٣٤٠هـ/ ١٩٢١م)

هذه الرسالة جاءت جوابا عن سؤال قدِّم للمؤلف هذا حاصله: "ما هو رأي العلماء الكرام في رجل يقول: "قلت: الكذب نقص، والنقص عليه تعالىٰ محال، فلا يكون من الممكنات...الخ. قوله: [والنقص عليه تعالىٰ محال] لا يخفىٰ أنه موقوف علىٰ كونه ممتنعا بالذات، ولا نسلم ذلك، إذ لو كان ممتنعا لما وقع الكذب من أحد، فهو ممتنع بواسطة أنه مناف لكماله تعالىٰ، فيكون ممتنعا بالغير، والامتناع بالغير، لا ينافي الإمكان الذاتي" [حاشية عبد الحكيم السيالكوتي]

وينسب الشيخ أحمد رضا خان إلىٰ إسماعيل الدهلوي وإلىٰ الديوبندية (جنجوهي) أنه نسب الكذب إلىٰ الله تعالىٰ: "أما فرقة إسماعيل الدهلوي لها الأولوية والسبق في نسبة الكذب إلىٰ الله عز وجل، حيث بدأ هذه المأساة العقدية إسماعيل الدهلوي في مكتوبه يكروزي، وكذلك

الديابنة هم منغمسون في هذا المعتقد، حيث زينه وزخرفه مرشدهم جنجوهي في كتابه البراهين القاطعة، ومما يبعث على الغرابة هو تقليد هذه الفرقة لجنجوهي عميانا[1]".

وقال معلقا على كلام السيالكوتي المنقول في السؤال: "إنَّ الكذب الذي يقول عنه المولوي السيالكوتي بأنه ممكن بالذات بل ويصفه بأنه واقع، هو الكذب المطلق أيا كان قائله، سواء كان هذا الكذب من وحشيّ أو جبلي أو دهلوي أو جنجوهي، فلا بحث لنا في إمكانه وحدوثه، ولا شك في إمكان هذا الكذب المطلي، بل ولا ريب في وقوعه بعدد الملايين. انظر إلى عبارته حيث يقول: "لو كان ممتنعا لما وقع من أحد، وتوضيحه بهذا أن هذا الكذب المطلق لو كان في حد ذاته كاجتماع النقيضين وارتفاع النقيضين لما استطاع أحد أن يكذب ولكن الناس يكذبون فقد ثبت بأن الكذب ليس بمحال في حد ذاته، أما إذا نسبته إلى الله عز وجل فهو محال بلا ريب، لأن ذات الله تقتضي جميع الكمالات وتنافي جميع النقائص، فالكذب محال عليه بالذات، ولا شكّ أن هذه الاستحالة ناشئة من قبل ذات الله عز وجل التي تنافي كل عيب. أما الكذب المطلق الذي هو الكلي العام الشامل لكل كذب، وكذب كلّ شخص، فباستحالة فرد منه قد عرض نوع من الاستحالة للمطلق الكلي، وذلك لأنَّ حكم الفرد إنما هو من حيث طبيعته المطلقة. ولا تعتبر هذه الاستحالة ذاتية في الكذب المطلق لأن هذه الاستحالة لم تنشأ من ذات المطلق، وإنما هي ناشئة من الإسناد إلى ذات

---

(١) **القمع المبين لآمال المكذبين**، ١٣٢٩هـ، تأليف أحمد رضا خان الحنفي. ترجمه إلى العربية غلام محمد بت.

الله عز وجل[1].

وبهذا قد اتضح فحوىٰ كلام المولوي السيالكوتي، وكذلك اتضح الجواب وضوحا تاماً، بأن الكلام هنا أراد في الكذب الخاص لا في طبيعة الكذب مطلقا، ولا يستلزم بإمكان الكلي إمكان جميع أفراده، لقد بدرت هنا من السيالكوتي هفوة عقلية: بأنه لم يفرق في محل النزاع أن النقاش إنما كان في إمكان الفرد هنا، غير أن السيالكوتي قد تطرق إلىٰ إمكان الطبيعة.

وأما الديابنة فقد تمردوا في كفرهم واستدلوا به علىٰ إمكان كذب الله تعالىٰ (والعياذ بالله) وبذلك حاولوا بأن يرموا بكفرياتهم رأسه وينسبوا كفرهم إليه.

فليجب الديابنة علىٰ حذر حيث نتساءل: هل عبارة السيالكوتي هذه ما فهمتهم منها هو حق عندكم أو باطل؟ وإن قلتم: هو باطل، فلماذا تحيدون عن الحق متجاهلين وتضلون المسلمين الغافلين؟ وإن قلتم: هو حقٌّ فقد عدتم بالكفر علىٰ أنفسكم، وأقررتم بضلالكم بألسنتكم، بل أصبحتم أضلَّ من المشركين، وقد عبدتم معبودا من صنعكم، وانحرفتم عن الله عز وجل.

ولو أبيتم، فها نحن نثبت لكم بالدلائل أنّ العبارة التي استدللتم بها علىٰ إمكان كذب الله، فإن نفس العبارة علىٰ نفس المنهج تصلح للاستدلال بها علىٰ إثبات شريك الله وإمكانه، بأنه لو كان وجود الشريك محالا، لما كان أحد شريكا لآخر، فيكون شريك الله محالا، بأنه ينافي كماله تعالىٰ، معناه هو ممتنع بالغير والامتناع بالغير لا يتنافىٰ مع إمكان ذاتي،

(١) هذا التحليل صحيح تماما للكلام المنقول.

وكذلك في ضوء هذا التقرير يمكن موته وفناؤه، بأن تقولوا: لو كان الموت محالا لما مات أحد، فموت الله تعالىٰ ينافي كماله، وبذلك هو مستحيل بالغير، ومن هنا يكون موته وفناؤه ممكنا بالذات، فلم يبق واجب الوجود، ومن لم يكن واجب الوجود لا يكون الله، بل يكون شيئا من صنعكم ﴿أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٨﴾﴾ [هود:١٨][1]".

هذا أهمُّ ما في الرسالة مما يتعلق بمسألة الكذب، وقد تكلم في باقيها علىٰ مسائل أخرىٰ استطراداً ومبالغة في بيان غلط المخالفين له (الديوبندية) في منهجهم في التقاط كلمات من هنا وهناك والاحتجاج بها علىٰ أنها معتمد أهل السنة. وذكر أنَّ ما يقوله المحشون في الحواشي ليس بالضرورة أن يكون معتقدا لهم دائما، بل إذا كان مخالفا لما في المتون والشروح، فكلامهم غالبا ما يكون علىٰ سبيل البحث لتكثير الفائدة وتشحيذ الذهن، فلا يجوز أن ينسب للمحشين كلُّ ما قالوه في حواشيهم علىٰ أنهم يعتقدون به.

وقال العلامة فضل الرسول القادري البدايوني (١٢١٣-١٢٨٩هـ) في كتابه المشهور "المعتقد المنتقد": "وكذا يستحيل الكذب وسائر سمات النقص عليه تعالىٰ، والنجديةُ قد فارقوا أهل الإسلام في هذا المقام، قال كبيرهم: (كذبه واتصافه سبحانه بهذه النقيصة ليس محالاً بالذات، وليس خارجًا من القدرة الإلهية وإلا يلزم زيادة القدرة الإنسانية علىٰ القدرة الإلهية)انتهىٰ، وأطال الوقاحة بعض متبعيه، بإطالة الكلام فيما لا يعنيه،

---

(١)القمع المبين لآمال المكذبين، ص١٤٨-١٤٩.

وإلىٰ جهنم يصليه، حتىٰ التزم إمكان اتصافه سبحانه بالجهل والعجز وجميع النقائص والمعايب والفواحش والقبائح، وفضح نفسه وقومه بأنواع الفضائح.

ولما كان وظيفة الرسالة الإجمال، أعرضنا عن تفصيل ما فيها من الضلال والإضلال، قانعا بنقل أقوال أئمة الدين، وعقائد جمهور المسلمين، في هذا الباب، ليظهر مخالفة النجدية للحق وعدولهم عن الصواب.

قال الإمام ابن الهمام في **المسايرة**: يستحيل عليه تعالىٰ سمات النقص كالجهل والكذب.

قال ابن أبي شريف في شرحه: (بل يستحيل عليه كل صفة لا كمال فيها ولا نقص، لأن كلا من صفات الإله صفة كمال)، وفيه أيضا: (لا خلاف بين الأشعرية وغيرهم في أن كل ما كان وصف نقص في حق العباد فالباري تعالىٰ عنه منزه، وهو محال عليه تعالىٰ، والكذب وصف نقص في حق العباد).

وفي شرح المقاصد: (لو جاز اتصافه بالحادث، لجاز النقصان عليه وهو باطل إجماعاً).

وفي شرح المواقف: (يمتنع عليه الكذب اتفاقا، أما عند المعتزلة فلوجهين إلىٰ أن قال: أما امتناع الكذب عندنا فلثلاثة أوجه: الأول أنه نقص، والنقص علىٰ الله محال إجماعاً.

وفيه في جواب المنكرين للبعث المتشبثين بمنع استحالة الكذب علىٰ

الله: "وعن الخامس: قد مرَّ في مسألة الكلام من موقف الإلهيات امتناع الكذب عليه سبحانه، وفيه في توحيده تعالىٰ فيكون هذا عاجزاً، فلا يكون إلهـاً، هذا خلف. وقال: فهو عاجز عن بعض الممكنات، فلا يصلح إلهـاً ولا يوجد إلهان.

وفي كنز الفوائد[1]: فكل هذه الأضداد مستحيلة في حق إله العباد لما مرَّ من بيان ذلك. وفيه: قدس تعالىٰ شأنه عن الكذب شرعا وعقلاً، إذ هو قبيح يدرك العقل قبحه من غير توقف علىٰ شرع، فيكون محالاً في حقه تعالىٰ عقلاً وشرعـاً، كما حققه ابن الهمام وغيره.

وفي شرح العقائد للدواني: الكذب نقص، فلا يكون من الممكنات، ولا تشمله القدرة كسائر وجوه النقص عليه تعالىٰ كالجهل والعجز، وفيه: ولا يصح عليه الحركة والانتقال، ولا الجهل ولا الكذب، لأنها نقص، والنقص عليه تعالىٰ محال.

وفي شرح السنوسية: وكذا يستحيل عليه أيضا الجهل الذي هو ضد العلم عند أهل السنة، وما في معناه وهو الشك والظن والوهم، لأنها لا ينكشف بها المعلوم علىٰ ما هو، وفيه: وكذا يستحيل عليه تعالىٰ العجز الذي هو ضد القدرة، وفيه: أما برهان وجوب السمع والبصر والكلام له تعالىٰ فالكتاب والسنة والإجماع، وأيضا لو لم يتصف بها لزم أن يتصف بأضدادها، وهي نقائص، والنقص عليه تعالىٰ محالٌ. وفيه: وأما برهان

---

(١) كنز الفوائد شرح بحر العقائد، ذكره المصنف في ص٦٩ ناقلا عنه في مبحث الوحدانية.

وجوب صدقهم عليهم الصلاة والسلام فلأنهم لو لم يصدقوا للزم الكذب في خبره تعالىٰ، والكذب علىٰ الله محال، لأنه دناءة.

هذا وقد ظهر بما ذكرنا أن دعوىٰ إمكان اتصافه سبحانه بالعجز ونحوه هدم لأساس الدين، وخرق لإجماع المسلمين، واستخفاف بحضرة رب العالمين، وسيأتي ما يتعلق بالمقام عن قريب.

وأما وسوسة زيادة القدرة الإنسانية علىٰ القدرة الربانية، فأدلُّ دليل علىٰ كماله في جهله وضلاله، لم يدرِ أنَّ القدرة الربانية قدرة علىٰ خلق الممكنات والإنسانية علىٰ كسب الأعمال، فشتَّان بينهما فكيف الزيادة والنقصان، وما في هذا الاستدلال من أنواع الضلال والطغيان، ظاهر علىٰ كل من له حظ من العقل والإيمان.

فائدة جليلة: جل مسائل الإلهيات يبرهن عليها بالتنزيه عن النقص واستحالته، فمتىٰ ادعىٰ النجدية إمكان النقص خالفوا أهل الحق في جميعها[1]".

كتاب المعتقد المنتقد

وقال الشيخ أحمد رضا خان في تعليقته علىٰ المعتقد المنتقد في أواخره عند ذكره بعض الفرق المنحرفة عن أهل الحق: "ومنهم الوهابية الكذابية أتباع رشيد أحمد الكنكوهي تقوَّل أولاً علىٰ الحضرة الصمدية

---

(١) **المعتقد المنتقد** للعلامة فضل القادري القادري البركاتي البدايوني، مع شرحه المسمىٰ **بالمستند المعتمد** للعلامة أحمد رضا خان. اعتنىٰ بطباعته الشيخ محمد عرفان الشريف. ص ١١٠-١١٤.

تبعا لشيخ طائفته إسماعيل الدهلوي عليه ما عليه بإمكان الكذب، وقد رددت عليه هذيانه في كتاب مستقل سميته (**سبحان السبوح عن عيب كذب مقبوح**)١٣٠٧هـ، وأرسلته إليه بصيغة الالتزام من بوسطة، وأتت منه الرجعة بواسطتها منذ إحدىٰ عشرة سنة، وقد أشاعوا ثلاث سنين أن الجواب يُكتب، كُتب، يُطبع، أُرسِل للطبع، وما كان الله ليهدي كيد الخائنين، فما استطاعوا من قيام، وما كانوا منتصرين، والآن إذ قد أعمىٰ الله سبحانه بصر من عميت بصيرته من قبل، فأنىٰ يرجىٰ الجواب، وهل يجادل ميت من تحت التراب؟

ثم تمادىٰ به الحال في الظلم والضلال، حتىٰ صرَّح في فتوىٰ له (قد رأيتها بخطه وخاتمه بعيني وقد طبعت مرارا في بومباي وغيرها مع ردها) "أن من يكذّب الله تعالىٰ بالفعل"[1] ويصرح أنه سبحانه وتعالىٰ قد كذب، وصدرت منه هذه العظيمة، فلا تنسبوه إلىٰ فسق، فضلاً عن ضلال، فضلا

---

(١) لاحظ هنا أنه ينسب إليهم نسبة الكذب إلىٰ الله تعالىٰ بالفعل، لا من حيث إمكان الفعل فقط، وقد مرَّ معنا أنهم يكذبون من ينسب إليهم فعلية الكذب. والمسألة هنا بحاجة إلىٰ زيادة توثيق، وتنقصنا كتبهم لأنَّ أغلبها لم يصلنا، وقد سعيت كثيرا في تحصيلها، فلم أقدر إلا علىٰ ما نقلت منه، وقد علمت أن لديهم كتبا بالأردية، وقد طلبتها من بعض الإخوة، ولكن لم يصلني منها شيء بعد. ولعلَّ بعض الباحثين يزودنا بمعلومات مفصلة أخرىٰ وموثَّقةً من كتبهم التي لم تصلنا، أو يترجم نصوصها لكي نستفيد معرفة حقيقة ما يقولون. وقد أرسل لي بعض الإخوة الفضلاء صفحات من كتبهم بالأوردية وبعضها ترجمه هو، ولكني لا أستطيع اعتماد مجرد ذلك، ولعلنا نستفيد من الإخوة في طبعة لاحقة ما يستحق إدراجه ههنا لزيادة البيان والتفصيل.

عن كفر، فإنَّ كثيرا من الأئمة قد قالوا بقيله، وإنما قصارىٰ أمره أنه مخطئ في تأويله".

فلا إله إلا الله! انظر إلىٰ وخامة عواقب التكذيب بالإمكان، كيف جرت إلىٰ التكذيب بالفعل، سنة الله في الذين خلوا من قبل، أولئك الذين أضلهم الله وأعمىٰ أبصارهم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم[1]".

قسم من تقريظ البرزنجي لكتاب حسام الحرمين

وأنقل هنا ما يتعلق بهذه المسألة من تقريظ السيد أحمد البرزنجي علىٰ كتاب حسام الحرمين للشيخ أحمد رضا خان لما اشتمل عليه من فوائد:

قال رحمه الله تعالىٰ: "وأما الفرقة الوهابية الكذابية أتباع رشيد رضا الكنكوهي القائل بعدم تكفير من يقول بوقوع الكذب من الله بالفعل، تعالىٰ الله عما يقولون علواً كبيرا، فلا شك أيضا أن من يقول بوقوع الكذب من الله تعالىٰ كافر معلوم كفره من الدين بالضرورة، ومن لا يكفره فهو شريكه في الكفر، لأن القول بوقوع الكذب من الله تعالىٰ يؤدي إلىٰ إبطال جميع الشرائع المنزلة علىٰ نبينا صلىٰ الله تعالىٰ عليه وسلم، وعلىٰ من قبله من الأنبياء والمرسلين، لأن القول بذلك مستلزم لعدم الوثوق بشيء من الأخبار التي اشتملت عليها كتاب الله المنزلة، فلا يتصور مع ذلك إيمان

---

(١) **المستند المعتمد** تعليقة أحد رضا خان علىٰ **المعتقد المنتقد**، ص٢٧٤-٢٧٥.

وأعاد ذكر هذه الفقرات في كتابه المسمىٰ بـ(**حسام الحرمين علىٰ منحر الكفر والمين**) من ص٥٧-٥٩، وحسام الحرمين مطبوع في مؤسسة الرضا، ودار أهل السنة، ط١ ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، اعتنىٰ به محمد أسلم رضا.

وتصديق جازم بشيء منها، مع أن شرط الإيمان وصحته التصديق الجازم بجميع ذلك، قال الله تعالىٰ: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ۝١٣٦ فَإِنۡ ءَامَنُواْ بِمِثۡلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهۡتَدَواْۖ وَّإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّمَا هُمۡ فِي شِقَاقٖۖ فَسَيَكۡفِيكَهُمُ ٱللَّهُۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ۝١٣٧﴾ [البقرة:١٣٦-١٣٧] ولأن الرسل كلهم أجمعين قد اتفقوا علىٰ صدقه سبحانه وتعالىٰ في جميع كلامه، فحينئذ يكون القول بوقوع الكذب من الله تعالىٰ تكذيباً لجميع الرسل، ولا شك في كفر من يكذبهم، ولا يلزم في ذلك دور بين تصديق الرسل لله تعالىٰ وتصديق الله للرسل بالمعجزات، لأن التصديق بالمعجزة تصديق بالفعل، وتصديق الرسل لله تعالىٰ تصديق بالقول، فانفكت الجهتان، كما وضحه صاحب المواقف.

وأما إسناد هذه الفرقة الضالة في تجويز الكذب علىٰ الله ﴿سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوّٗا كَبِيرٗا﴾ [الإسراء:٤٣] إلىٰ تجويز بعض الأئمة الخلف في وعيد الله للعصاة، فهو إسناد باطل، لأن كل آية ونص شرعي مشتمل علىٰ وعيد لبعض العصاة، إذا كان ذلك الوعيد في تلك الآية أو النص مطلقا، فهو مقيدة بمشيئة الله تعالىٰ بلا ريب لقوله تعالىٰ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء:٤٨].

أما بالنظر إلىٰ كلامه النفسي الأزلي، فلأنه صفة واحدة، فالقيد والمقيَّد فيها مجتمعان أزلا وأبدا لا يفترقان، وأما بالنظر للوحي المنزل، فالإطلاق والقيد يفترقان بحسب تعدد الآيات وافتراقها، وكل مطلق فيها محمول علىٰ المقيد منها، كما هي القاعدة الأصولية، فكيف يتصور مع هذا لزوم القول بالكذب علىٰ الله جل شأنه عند من يقول بجواز خلف

الوعيد، والله المستعان علىٰ ما يصفون[1]" اهـ.

فائدة: في موقف البرزنجي من بعض آراء البريلوي

ومن الجدير بالذكر أن للبرزنجي كتابا اسمه غاية المأمول في الرد علىٰ ما قاله البريلوي من أن علم النبي عليه الصلاة والسلام محيط بكل شيء حتىٰ المغيبات الخمس، وأنه لا يستثنىٰ من ذلك إلا العلم المتعلق بذات الله تعالىٰ وصفاته المقدسة، وأنه لا فرق بين علم الباري سبحانه وتعالىٰ وعلمه صلىٰ الله عليه وسلم في الإحاطة المذكورة إلا بالقدم والحدوث.

ومما قاله البرزنجي في بداية هذه الرسالة: "أما بعد فقد كنت ألفت رسالة مختصرة جوابا عن سؤال ورد إليّ من الهند مضمونه أنه وقع تنازع بين علماء الهند في علمه صلىٰ الله عليه وسلم، هل هو محيط بجميع المغيبات حتىٰ الخمس المذكورة في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌۢ ﴿٣٤﴾﴾ [لقمان:٣٤]، أو غير محيط بذلك، وإن جماعة من العلماء ذهبوا إلىٰ الأول والآخرون إلىٰ الثاني، فمع أي الفريقين يكون الحق، نريد منكم بيان ذلك بالأدلة الشافية، فألفت تلك الرسالة وبينت فيها أنه صلىٰ الله عليه وسلم أعلم الخلق وأن علمه محيطٌ بجميع مهمات الدين ومحيط أيضـًا بمهمات الكائنات في الدنيا والآخرة، ولكن المغيبات الخمس لا تدخل تحت شمول علمه الشريف للأدلة الواضحة الدالة علىٰ ذلك من الكتاب والسنة، وكلام السلف، وأن ذلك لا يخدش

---

(١) انظر هذا الكلام في الكتاب ص ١٢٧ وما بعدها.

أدنىٰ خدش في علو مقامه ورفعة درجته، فتلقوا رسالتي المذكورة بكمال الرغبة ونهاية القبول.

ثم بعد ذلك ورد إلىٰ المدينة رجل من علماء الهند يدعىٰ أحمد رضا خان، فلما اجتمع بي أخبرني أولا بأن في الهند أناسًا من أهل الكفر والضلال منهم غلام أحمد القادياني، فإنه يدعي مماثلة المسيح والوحي إليه والنبوة، ومنهم الفرقة المسماة بالأميرية، والفرقة المسماة بالنذيرية والفرقة المسماة بالقاسمية يدعون أنه لو فرض في زمنه صلىٰ الله عليه وسلم، بل لو حدث بعده نبيٌّ جديد لم يُخل ذلك بخاتميته.

ومنهم الفرقة الوهابية الكذابية أتباع رشيد أحمد الكنكوهي القائل بعدم تكفير من يقول بوقوع الكذب من الله بالفعل، ومنهم رشيد أحمد الذي يدعي ثبوت اتساع العلم للشيطان وعدم ثبوته للنبي صلىٰ الله عليه وسلم، ومنهم أشرف علي التابني القائل إن صح الحكم علىٰ ذات النبي صلىٰ الله عليه وسلم بعلم المغيبات كما يقول به زيد، فالمسؤول عنه أنه ماذا أراد بهذا بعض الغيوب، أم كلها، فإن أراد البعض فأي خصوصية فيه لحضرة الرسالة، فإن مثل هذا العلم بالغيب حاصل لزيد وعمرو بل لكل صبي ومجنون بل لجميع الحيوانات والبهائم، وأنه ألف رسالة في الرد عليهم وإبطال أقوالهم، سماها المعتمد المستند ثم أطلعني علىٰ خلاصة من تلك الرسالة فيها بيان أقاويلهم المذكورة فقط، والرد عليهم علىٰ سبيل الاختصار، وطلب تقريظا وتصديقا علىٰ ذلك، فكتبنا له التقريظ والتصديق المطلوب، وحاصل ما كتبناه أنه إن ثبت عن هؤلاء تلك المقالات الشنيعة فهم أهل كفر وضلال، لأن جميع ذلك خارق لإجماع الأمة، وأشرنا في

ضمن ذلك إلىٰ بعض الأدلة في إبطال أقاويلهم، ثم بعد ذلك، أطلعني أحمد رضا خان المذكور علىٰ رسالة له ذهب فيها إلىٰ أنه صلىٰ الله عليه وسلم محيط بكل شيء حتىٰ المغيبات الخمس، وأنه لا يستثنىٰ من ذلك إلا العلم المتعلق بذات الله تعالىٰ وصفاته المقدسة، وأنه لا فرق بين علم الباري سبحانه وعلمه صلىٰ الله عليه وسلم في الإحاطة المذكورة إلا بالقدم والحدوث، وأنه له علىٰ مدعاه هذا برهانا قاطعا، وهو قوله تعالىٰ: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل:٨٩] فلم آل جهدا في بيان أن الآية المذكورة لا تدلّ علىٰ مدعاه دلالة قطعية وأن الإحاطة العلمية بجميع المعلومات التي لا تتناهىٰ مختصة بالله تعالىٰ، ولم يقل بحصولها لغيره تعالىٰ أحد من أئمة الدين، فلم يرجع عن ذلك وأصر وعاند...الخ[1]" اهـ.

ويفهم من ذلك أن البرزنجي في التقريظ الذي نقلنا منه ما يتعلق بمسألة الكذب، إنما ردَّ علىٰ الكنكوهي وغيره ممن نسب إليهم القول بالكذب، بناء علىٰ فرض صحة نسبة الكلام إليهم، فردُّه أساسا موجه للدعوىٰ نفسها، ولم يهتم أساسا بتحرير النقل عمن نسبت إليه، وهذا لا يضيرنا ولا يؤثر فيما نحن فيه من بيان الأدلة الكافية علىٰ موقف أهل السنة وآراء العلماء فيها. وأنه قام بالرد أيضا علىٰ ما اختاره البريلوي مما يتعلق بعلم النبي عليه الصلاة والسلام، وهي مسألة مشهورة تستحق أن يفرد لها رسالة خاصة.

رجوع إلىٰ مسألة الكذب وردّ البريلوي علىٰ المخالفين

---

(١) راجع رسالة غاية المأمول في علم الرسول أحمد أفندي البرزنجي المدني، طبعة هندية حجرية في رامفور، ص١-٤.

كتاب سبحان السبوح عن عيب كذب مقبوح

قال الشيخ البريلوي أحمد رضا خان في سبحان السبوح ص٥: "من هنا ظهر أن المُغوين الجدد الذين يغوون الفاقدين للعلم في نفس مسألة الكذب هذه وفي مبحث عن نقائص أخر، بأنه يصير عاجزاً والعياذ بالله إذا لم يعتقد قادرا علىٰ الكذب مثلاً أو العيب الفلاني أو الوصف الفلاني، وكان إنكارا لقوله سبحانه وتعالىٰ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٖ قَدِيرٞ﴾ [البَقَرَة:٢٠] هذا محض كيد وتزوير من هؤلاء الدهاة وحيلة لإغراء العوام"، ثم قال إن القدرة إنما ثبتت صفة كمال، ولو أثبتنا لها التعلق بالمحالات انقلبت نقصا، ثم قال: "اسمعوا الدليل: إذا اعتقدت قدرة علىٰ محال، والمحالات كلها سواء، وعلىٰ هذا فأثبت له عجزا وقصوراً بقدر ما تظنه لا يقدر عليه من محال، فوجب أن تكون المحالات كلها تحت القدرة علىٰ مذهبك الجاهل، ومن جملة المحالات سلب لقدرة الإلهية أيضاً، فيلزم أن يكون الله سبحانه وتعالىٰ قادرا علىٰ فقد قدرته!" اهـ. وهذا عيب عظيم لا يصح إثباته ولا تجويزه علىٰ الله تعالىٰ.

وقد نقل المصنف كلمات عن كثير من الأعلام تفيد منع الكذب علىٰ الله تعالىٰ، كنا قد نقلناها وزيادة في كتابنا هذا بتفصيلها وعلقنا علىٰ ما فيها في محله.

خلاصة الأدلة التي أوردها البريلوي في إحالة الكذب علىٰ الله تعالىٰ

شرع البريلوي بعدما بين ما أوجزناه قبلُ في ذكر الأدلة القائمة علىٰ هذا المطلب، وقد بينا نحن كثيرا منها وأصولها فيما سبق، ولكن نزيد الفائدة هنا بذكرها ملخصة وقد نورد بعضها بلفظه لفائدته أو تفرده:

الدليل الأول: الكذب نقص والنقص علىٰ الله تعالىٰ محال، وأشار لمن ذكر هذا الدليل وهم كثيرون، كما مضىٰ معنا.

الدليل الثاني: لو جاز الكذب علىٰ الله تعالىٰ لزمت علىٰ الإسلام مطاعن لا تزول مهما جاهد الناس، ولوجد الكفرة والملحدون مجالا للاعتراض والعناد والجدال، بحيث لا ينتهي الكلام معهم مهما حاول الناس، وللزم الطعن في دلالات القرآن والسنة، والتشكيك في أصول الدين وفروعه. وقد سبق هذا الدليل في كلام الإمام الجويني وغيره من الأعلام.

الدليل الثالث: يلزم علىٰ تقدير أن يقع منه الكذب في كلامه سبحانه أن نكون نحن أكمل منه في بعض الأوقات أعين وقت صدقنا. وقد نقل هذا الدليل عن المواقف وشرحها.

الدليل الرابع: إذا كان صدق الله تعالىٰ أزليا، فالكذب عليه محال، لأن كل أزليّ ممتنع الزوال. وقد سبق هذا الدليل في كلام الأعلام كالجويني والمقترح وغيرهما.

الدليل الخامس: لو جاز الكذب، فكذبه لو تحقق لكان قديماً، لامتناع الصفة الحادثة عليه، ولو كان قديما، لاستحال اتصافه بالصدق، وهذا باطل بالبداهة. ومن الظاهر أن هذا الدليل مأخوذ من الدليل السابق، أو هو تتمة له ومن لوازمه. ويمكنك عدهما دليلا واحدا إن أردتَ.

الدليل السادس: الكلام الإلهي في الأزل إما أن يكون كله حقا، أو بعضه باطلا، أو لا باطلا ولا حقاً، فالقسم الثاني وهو أن يكون بعضه باطلا محال وكفر صريح، وأما القسم الثالث فهو محال لأنه رفع النقيضين وهما

المطابقة واللامطابقة عنه، فإن ارتفاع محمولي الانفصال الحقيقي عن الموضوع كارتفاع النقيضين، وهذا محال، فلا يبقىٰ إلا القسم الأول وهو أن يكون كله حقا وصدقاً.

الدليل السابع: إمكان الكذب يستلزم الفعلية له، بل الدوام بل الضرورة، لأن الكلام النفسي الأزلي الأبدي الواجب للذات المستحيل التجدد، إذا لم يكن مشتملا علىٰ الكذب، كان كذب الكلام اللفظي غير ممكن، وإلا لزم وجود دالّ بلا مدلول، أو كذب الدال مع صدق المدلول، وكلاهما محال بالبداهة، وإذا كان الكذب غير ممكن في الكلام اللفظي، فهو أيضا غير ممكن في النفسي، وإلا لزم عجز الباري عز وجل عن التعبير، فلا جرم أن معتقد إمكان الكذب ومعتقدا لربه كاذبا في الواقع، ويرىٰ الكذب في كلامه النفسي موجودا بالفعل، وثمة الفعل والدوام والوجوب متلازم، وبوجه آخر أوضح وأزهر.

أقول وبالله التوفيق، **حاصل دعواك**: أن بعض ما هو كلام الله تعالىٰ ممكن الكذب بالضرورة، ولا شك أن ما هو ممكن الكذب كاذب بالضرورة، لأنه لا يتصور إمكان الكذب في كلام واحد بغير فعلية الكذب، وفعلية الكذب امتناع الصدق، وامتناع الصدق ضرورة الكذب، أنتج هذا: بعض ما هو كلام الله تعالىٰ كاذب بالضرورة. الآن إن شئت خذ الوصف العنواني بالفعل كما هو المشهور، أو خذه بالإمكان كما هو عند الفارابي، يلزم علىٰ كل وجه كون الباري عز وجل كاذبا بالفعل والعياذ بالله.

علىٰ التقدير الأول فاللزوم بديهيّ، وعلىٰ التقدير الثاني اجعل هذه القضية أن بعض ما هو كلام الله بالإمكان العام فهو كلام الله بالفعل،

صغرىٰ، والمثبت للصغرىٰ أنه ليس للباري تعالىٰ حالة منتظرة، ينتج الضرب الخامس من الشكل الثالث مرة أخرىٰ أن بعض ما هو كلام الله بالفعل كاذب بالضرورة، والعياذ بالله تعالىٰ. بل هذا الوجه من الدليل حري بأن يكون دليلا مستقلا حقيقة. كما لا يخفىٰ علىٰ المتأمل، والله الموفق لإبطال الباطل.

حاصل الوجه الأول أن علىٰ قول الإمكان لا بد من فعلية في الكلام النفسي، وإلا لامتنع في اللفظي لأنه لا يكون إلا تعبيرا عن نفسيّ، ولا إمكان ههنا للنفسي آخر غير هذا الموجود المفروض أن لا كذب فيه، والتعبير عن الصادق بالكاذب محال، وإذا امتنع في اللفظي امتنع في النفسي، وإلا لزم العجز عن التعبير، فلو لم يوجد في النفسي بالفعل لامتنع أصلا، لكنه ممكن عندك، فيكون بعض ما هو كلامه بالفعل ممكن الكذب، ولا يمكن كذب كلام إلا إذا كان كاذبا والكاذب كاذب بالضرورة، وظاهر أن بين الوجهين بونـًا بيِّنـًا، فهما دليلان مستقلان حقيقة".

وقد نقلنا هذا الدليل السابع بلفظه وفضلنا عدم اختصاره.

الدليل الثامن: إذا كان الصدق الإلهي صفة قائمة بالذات فيلزم أن تكون قديمة، لا حادثة ولا مخلوقة، فيكون الله تعالىٰ صادقا منذ الأزل، والتغير في الصفات محال لذاته ولاستلزامه التغير في الذات. فلا جرم كان الكذب محالا ومنافيا للصدق الأزلي الذي لا يمكن أن يتغير الحاصل للذات.

الدليل التاسع: لو أمكن الكذب لأمكن بعض ما كان صفة، أعني لصار الصدق الذي يتصف به الله تعالىٰ ممكنا، ولو بعضه إن أمكن التبعض عليه، فلو فرضنا إمكان الكذب لزم بالضرورة إمكان صفة الصدق، لأنه لا يمكن أن يكون صادقا كاذبا في الحال نفسه.

ثم قال المصنف: إنه يلزم محالات متعددة علىٰ فرض الكذب، وهذه المحالات هي:

١-يلزم أن يكون الكذب موجودا بالفعل، فلا صفة منتظرة لله تعالىٰ، وإلا يلزم التأثر بالغير أو تخلف المقتضَىٰ أو تأخر الاقتضاء.

٢-يجب أن يكون الكذب واجبا، لأن الصفات الإلهية كلها واجبة.

٣-يكون الصدق الإلهي محالا، لأن وجوب الكذب امتناع الصدق.

٤-يلزم كون الكذب صفة كمال، لأن صفات الباري تعالىٰ كلها صفات كمال.

٥-يلزم أن يكون الصدق صفة نقصان، لأنه يستلزم عدم الكذب، وحينئذ عدم الكذب عدم كمال، وعدم الكمال عين النقصان.

سادسا، وسابعا وثامنا: يلزم الصدق الكلي، والكذب الجزئي، وكلاهما ممكنان بالإمكان العام، فكلاهما واجب، لأن كل صفة واجب لله تعالىٰ، فكلاهما محال، فإن وجوب كل يستلزم استحالة الآخر، فحصل كل من اجتماع النقيضين، وارتفاعهما، واجتماع الاجتماع والارتفاع، يعني يحصل اجتماع النقيضين وارتفاعهما معا.

تاسع، وعاشر، وحادي عشر: علىٰ ما ذكر من اجتماع النقيضين وارتفاع النقيضين واجتماع الاجتماع والارتفاع، كلاهما كمال، وكلاهما نقصان، كلاهما مجمع للكمال والنقصان.

ثاني عشر، وثالث عشر، ورابع عشر: إن كان كلاهما صفة كان كلاهما مقتضىٰ، وعلىٰ هذا فكلاهما متنافيان فهما جامعان كلاهما للاقتضاء والتنافي.

خامس عشر: ولو كان كلاهما مقتضىً لكان وجود الذات مستلزما اجتماع النقيضين، وما استلزم وجوده محالا فهو نفسه محال، فعلىٰ تقدير إمكان الكذب يلزم أن يكون وجود الباري محالاً والعياذ بالله.

ثم قال: **"لينظر المدّعي إلىٰ أي مدىٰ بلغت النار التي أوقدها، هذه خمس عشرة استحالة في يدٍ، وكل استحالة دليل مستقل بحالها، فحتىٰ الآن حصل ثماني وخمسة عشر، المجموع ثلاثة وعشرون دليلاً"** اهـ.

الدليل الرابع والعشرون: هب أن الكذب ليس منقصة، ولكنه ليس كمالا، والله تعالىٰ لا يصح أن يتصف بصفة ليست كمالا.

الدليل الخامس والعشرون: من قدر علىٰ مطلق الكذب، فهو قادر علىٰ الكذب المطلق، فلا معنىٰ لقدرته علىٰ بعض وعجزه عن بعض، والقرآن الكريم لما كان صدقا وحقا، وكان الله قادرا علىٰ الكذب عندكم، لزم أن القرآن الكريم ليس مقتضىٰ الذات، فيكون حادثا مخلوقا، وأنتم تنكرون كونه كذلك.

الدليل السادس والعشرون: إذا كان الكذب مقدورا، فيكون الصدق

مقدورا، وإلا لكان واجبا أو محالا، فيكون كل فرد من أفراد الصدق والكذب مقدورا، وحادثا، فارتفعت المطابقة واللامطابقة كلتاهما عن الكلام الإلهي، وهذا محال بالبداهة.

الدليل السابع والعشرون: كل من رأىٰ طلعة النبي عليه الصلاة والسلام آمن به، قائلا هذا ليس وجه كذاب، فبأي وجه يقال بلزوم الصدق للرسول عليه السلام وبإمكان الكذب علىٰ الله تعالىٰ. وإن قيل إنه دليل خطابي، فإني أسميه حجة إيقانية.

الدليل الثامن والعشرون: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ [النِّسَاء:١٢٢] دليل صريح علىٰ أن الكذب علىٰ الله تعالىٰ محال عقلا.

الدليل التاسع والعشرون: قال الله تعالىٰ: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام:١٩]، هذه الآية أوضح من السابقة في الدلالة علىٰ إثبات الأصدقية لكلام الله تعالىٰ.

الدليل الثلاثون: قال الله تعالىٰ ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١١٥﴾﴾ [الأنعام:١١٥] فكلام الله تعالىٰ في الدرجة النهائية من درجات الصدق والعدل، لا يتصور مثله في هذين الأمرين.

وبعد فهذه هي خلاصة الأدلة التي ذكرها صاحب كتاب سبحان السبوح، وهي مفيدة جيدة اعتمد في معظمها علىٰ أقوال أهل السنة وقواعدهم التي ذكروها"[1].

---

(١) انظر كتاب سبحان السبوح ص١٠-٢٦، بتصرف واختصار. وقد اعتمدت علىٰ نسخة مترجمة من الكتاب أرسلها لي بصورة خاصة، بعض من تعرفت عليهم

من طلاب العلم من البريلوية الذين كانوا في الشام قبل حصول النكبات والحروب التي حصلت فيها في السنوات الأخيرة بسنوات وكان اسمه منور عتيق، عرفني عليه صاحبنا الشيخ عمران الباكستاني المدرس جزاه الله خيراً، وذلك لما كنا نذهب لزيارة أهل العلم وطلابه ونلتقي بهم، وكانت تطرح مسائل كثيرة في تلك المناسبات واللقاءات العظيمة التي ما زال أثر حلاوتها في النفس، وكانت تلك القاءات والأسئلة الواردة إلينا سببا رئيساً لكتابة هذا الكتاب، وندعو الله تعالىٰ أن يفرج عن الشام وأهلها، وأن تعود أفضل مما كانت وما ذلك علىٰ الله ببعيد.

ردّ البريلوي علىٰ احتجاجات من أجاز الكذب

ذكر البريلوي أن مجيز الكذب علىٰ الله تعالىٰ له كتاب يسمىٰ صراط مستقيم، وله رسالة أخرىٰ اسمها تقوية الإيمان، وأنه قال بإمكان الكذب في رسالة اسمها (يكروزي)، وأنه ذكر احتجاجين علىٰ دعواه هذه، وشرع البريلوي في بيان هاتين الحجتين وردهما، وسمىٰ كل واحدة منهما بالهذيان، وها نحن نلخص ما ذكره في كل منهما:

ما سماه بالهذيان الأول لإمام الوهابية:

"لو كان كذبه تعالىٰ محالا، والكذب غير مقدور، لم يكن قادراً علىٰ الكذب، وأكثر الناس قادرون علىٰ هذا، فقدرة الآدمي فاقت قدرة الله وهو محال، فوجب أن يكون كذبه ممكنا" اهـ. ولم يسلم بأن الكذب محال لذاته، لأن عقد قضية غير مطابقة للواقع داخلة تحت قدرة أكثر أفراد الإنسان، نعم الكذب المذكور ينافي حكمة الله، فهو ممتنع بالغير لا بالذات، ولذلك يعدون عدم الكذب من كمالات الحق سبحانه.

هذا خلاصة ما ذكره البريلوي عن صاحب هذا الرأي. ثم شرع في بيان تهافت هذه الحجة، وشنع علىٰ قوله بأنه إذا كان الناس يكذبون فهم يفعلون ما لا يقدر الله عليه لو لم يكن الكذب ممكنا له، ووجه التشنيع أن أقوال الخلق كلها وأفعالهم مخلوقة تماما لجناب الباري عز وجل.

ثم قال ردا علىٰ هذا الاحتجاج: "سلوا هذا العاقل: الإنسان يقدر علىٰ أعظم كذب من نفسه، أم يقدر علىٰ أن يجعل الله أن ينطق بالكذب، ثم كون القدرة الإنسانية تفضل إنما يتأتىٰ لو كان الله غير قادر علىٰ أن ينطق الإنسان بالكذب، ولو لم يقدر علىٰ كذب نفسه فأنىٰ للإنسان قدرة علىٰ

كذب ذلك العزيز الجليل، حتىٰ فضلت قدرته القدرة الإلهية، ولكن من لم يجعل الله له نورا، فما له من نور[1]" اهـ.

وبين أن قوله: إن قدرة الإنسان تفضل قدرة الله قول باطل من جهة أن القدرة تفضل أخرىٰ إذا كان هذا يقدر علىٰ شيء وذلك لا يقدر عليه، لا أن ما قدر عليه هذا فهو داخل تحت قدرة ذلك، ولكن شيئا آخر خرج عن قدرة هذا ولم يدخل تحت قدرة ذلك أيضا، وتوضيحا لذلك فإن هناك أمرين: الأول: الكذب الإنساني هو داخل تحت قدرة الإنسان مجازا، ومقدور لله حقيقة. والثاني: الكذب الرباني: لا قدرة إنسانية علىٰ هذا ولا ربانية، ففي أي شيء فضلت قدرة الإنسان قدرة المولىٰ جل وعلا!

وذكر أن مصنف رسالة يكروزي سلم أن الكذب عيب ومنقصة، ولكن كيف يقول بجوازه ومن المعلوم أن تطرق العيب والنقص للباري تعالىٰ محال عقلي لا ريب، أم لعله اقتدىٰ بابن حزم في تجويز قدرة الله تعالىٰ علىٰ المحال العقلي! ذلك الرأي الذي ردَّ عليه فيه أعلام الأمة وشنعوا عليه لأجله.

وهل يكفي قوله: إن ما يقدر عليه العبد لا بد أن يقدر عليه الله، وكيف يكفي ذلك ونحن نعلم أن كثيرا من أفعال العباد لا يصح أن تنسب لله تعالىٰ علىٰ سبيل المباشرة، بل علىٰ سبيل الخلق فقط والإيجاد من عدم كسبا للعباد ومن ذلك اتخاذ الولد والصاحبة ونحوهما.

وذكر البريلوي أن ههنا أبحاثا دقيقة تدور علىٰ هذه المعاني ولكن لا

---

(١) انظر سبحان السبوح، ص٢٩.

يليق ذكرها مع هؤلاء الذين لا تقدر مداركهم تعقلها.

ما سماه بالهذيان الثاني لمولىٰ النجدية:

قال: "يعدُّون عدم الكذب من كمالات حضرة الحق سبحانه وتعالىٰ ويمتدحون الله سبحانه وتعالىٰ به، بخلاف الأخرس والجماد حيث لا يمتدحه أحد بعدم الكذب" وخلاصة استدلالهم: أنه لا يمتدح الله بأنه لا يكذب إلا إذا كان قادرا علىٰ الكذب ولكنه يمتنع عنه لأجل المصلحة والحكمة، أما لو كان الكذب محالا عليه بحيث لا تتعلق قدرته به فلا يمدح به. هذا هو خلاصة استدلالهم.

فرد عليهم: بأن هذا الكلام يستلزم أن الله تعالىٰ يمكن أن يصيبه العيب ولكنه لا يفعل الكذب ترفعا عن عيب الكذب، يعني أنه لو شاء لأصبح ذا عيبٍ! وذلك لأن الكذب ليس محالا لذاته كما مضىٰ، ولا يمكن تنزيه الله تعالىٰ عن أي شيء إلا إذا كان ذلك محالا لذاته، فقوله تعالىٰ لا تأخذه سنة ولا نوم، أو أنه تعالىٰ لا يأكل ولا يشرب، كل ذلك ممتنع ولكن لا يتأتىٰ تنزيه الله تعالىٰ عن جنس هذه النقائص إلا بالقول بأنها محالة لذواتها عليه تعالىٰ، لا لأنه إن أراد فعلها ولكنه لا يفعلها لحكمة أو نحوها! وما يقررونه يفتح بابا من العظائم لا يمكن سدُّه.

وأيضا فإن التنزيه الحقيقي هو أن تكون ذات الله تعالىٰ يستحيل عليها النقائص ومنافية لها، ومن كان كذلك كان كل عيب ونقصان محالا عليه ذاتيا قطعـًا، فإن ارتفاع مقتضىٰ الذات عن الذات أو اجتماع الذات بالمنافي

للذات كليهما بديهيّ الامتناع قطعاً[1]. وهؤلاء لم يجعلوا الكمالات الإلهية مقتضاة للذات.

وهم يجعلون الصدق أمرا اختياريا بأن يمكن فعل ما ينقضه ويضاده ولكن الله تعالىٰ لا يفعله لحكمة أو لمصلحة، ولكن كمالات الله تعالىٰ لا يتكون أمورا اختيارية، بل تكون واجبة لذاته باقتضاء نفس الذات من غير توسط قدرة وإرادة واختيار، وليست مصنوعة له تعالىٰ، وعدمها ليس تحت قدرته. ولو كان الكمال اختياريا فقد جاز العيب سواء حصل الكمال أو لم يحصل[2].

وأيضا: لو كان الصدق اختياريا، والقرآن العظيم كلام الله تعالىٰ الصادق، وجب أن لا يكون الكلام المجيد مقتضىٰ كلام الله، فاللازم لا يكون اختياريا، وما لم يكن لازمًا كان حادثا بالضرورة فلزمهم أن يكون القرآن حادثًا مخلوقا. ويلزمهم الكفر لما ورد كما قاله بعض المتقدمين من أن من قال: القرآن مخلوق فهو كافر. وقد قال الإمام أبو حنيفة في الوصايا: من قال: إن كلام الله مخلوق فهو كافر، وما روي عن أبي يوسف أنه قال: ناظرت أبا حنيفة رحمه الله تعالىٰ في مسألة خلق القرآن فاتفق رأيي

---

(١) انظر سبحان السبوح، ص٣٧.

(٢) انظر سبحان السبوح، ص٣٩.

ورأيه علىٰ أن من قال بخلق القرآن فهو كافر[1].

وهكذا نفي الظلم عن الله تعالىٰ، فموضوع الظلم منتف عنه تعالىٰ، ولا يقال إنه قادر علىٰ الظلم إلا أنه لا يفعله، وذلك لأن الظلم هو التصرف في ملك الغير بغير حق، ولا ملك لغير الله أصلا، ولا حق لأحد علىٰ الله تعالىٰ.

وكذلك امتدح الله نفسه بأنه لم يتخذ ولدا، والولد عليه محال أصلا، ولا يقال إنه قادر علىٰ أن يكون له ولد ولكنه اختار ألا يكون له ولد، ومثل ذلك النسيان المحال علىٰ الله تعالىٰ.

وقرر البريلوي أن من قال بإمكان الظلم علىٰ الله تعالىٰ إنما تأثر بالمعتزلة في قولهم بذلك، والنقوض التي نقض بها البريلوي هذا القول استند فيها علىٰ أصول أهل السنة[2].

وذكر أيضا ما بينه علماء التوحيد في كتبهم من أن السلب عن غير القابل لأحد من الطرفين ليسب كمال له، ولذلك فسلب الجهل عن الجدار لا يفيد الكمال للجدار لأنه غير قابل للعلم أصلا ولا للجهل، أما سلب الجهل عن الله تعالىٰ ولو علىٰ سبيل الإحالة العقلية المطلقة فهذا مستلزم للكمال التام وهو العلم التام، فكذلك نفي الكذب عقلا عن الله تعالىٰ لا

---

(١) نقل البريلوي هنا كثيرا من الأقوال في أن من زعم أن القرآن مخلوق فهو كافر، ولكن لا يخفىٰ أن هذا لا بد من حمله علىٰ من نفىٰ أصل قدم الكلام النفسي بناء علىٰ التسليم بأنه كافرٌ، وفيه نظر.

(٢) انظر ذلك في ص٤٤.

يقلل من شأن الله تعالىٰ وكمالاته، بل يزيده كمالا، لأن كلامه لا يكون إلا صدقا وحقـاً. فلذلك إذا مدحت زيدا العاقل الناطق بأنه ليس بكاذب، فقد حصل المدح من غير شك، أي إنه ما دام ليس كاذبا فهو صادق مطلقـاً، "فهذا السلب أنبأ عن صفة كمال، لذلك جاء في محل المدح، وحيث لم يكن كذلك لا يفيد المدح ثمة، ولا يظهر الكمال، لاحظوا هذه النكتة البديعة ثم انظروا إلىٰ أين مسير ما قدَّم هذا العيَّار من نظير[1]" اهـ، وقد ذكرت هذه المعاني في بعض الكتب العقائدية التي ألفتها منذ سنين.

ثم ناقش المصنف من يردُّ عليه في بعض عباراته، وليس مرادنا ههنا ذكر ذلك، فمن شاء فليرجع إلىٰ أصل الكتاب، وأما نحن فقد اكتفينا بما يناسب بحثنا ومسألتنا من ذكر معانٍ مفيدة أو أدلة ذات وجه.

---

(١) انظر: سبحان السبوح، ص٤٧.

الباب الرابع

مسائل مبنية علىٰ مسألة الكذب

الفصل الأول

إظهار المعجزة علىٰ يد كاذب

إنَّ من أهم الأمور، بيان أقوال قدماء علماء المذهب الأشعري في هذه المسألة، لكي لا يتوهم جاهل أو متجاهل أن المتأخرين خالفوا المتقدمين، أو أن المتقدمين لم يكونوا محققين للمذهب، كما يخيل في أذهان كثير من الباحثين المعاصرين.

قال الإمام الجويني في الإرشاد في باب الوجه الذي تدل عليه المعجزة منه علىٰ صدق النبي صلىٰ الله عليه وسلم: "فإن قيل: هل تجوزون في المقدور وقوعَ المعجزة علىٰ حسب دعوىٰ الكاذب، أن تقولون: ليس ذلك من المقدور؟ قلنا: ما نرتضيه في ذلك أن المعجزة يستحيل وقوعها علىٰ حسب دعوىٰ الكاذب لأنها تتضمن تصديقه، والمستحيل خارج عن قبيل المقدورات، ووجوب اختصاص المعجزة بدعوىٰ الصادق كوجوب اقتران الألم بعد العلم به في بعض الأحوال، وجنس المعجزة يقع من غير دعوىٰ، وإنما الممتنع وقوعه علىٰ حسب دعوىٰ الكاذب، فاعلموا ذلك[1]" اهـ، وهذا كلام قاطع في هذه المسألة.

وقال أيضـاً: فإن قيل: إن سلم لكم ما ذكرتموه من نزول المعجزة منزلة التصديق بالقول، فلا يتم غرضكم دون أن تثبتوا استحالة الخلف، وامتناع الكذب علىٰ الله سبحانه، ولا سبيل إلىٰ إثبات ذلك بالسمع، فإن مرجع الأدلة السمعية إلىٰ قول الله تعالىٰ، فما لم يثبت وجوب كونه حقا

---

(١) الإرشاد، ص٣٤٣.

وصدقاً لا يستمر في السمع أصلاً، ولا يمكن أن يحتج في ذلك بالإجماع، فإن العقل لا يدل على تصحيح الإجماع، وإنما يتلقى صحته من كتاب الله تعالى. ولا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصاً من وجهين:

أحدهما: أن الكذب عندكم لا يقبح لعينه.

والثاني: أنه لو سلم أنه نقصٌ، فالمعتمد في نفي النقائص دلالة السمع.

قلنا: أما الرسالة، فإنها تثبت دون ذلك في الحال، ولا يتعلق إثباتها بأخبار تتصدى لكونها صدقا أو كذباً، وكأن المرسل قال: جعلته رسولاً، وأنشأت ذلك فيه آنفاً، ولم يقل ذلك مخبرا عما مضى. وسبيل ذلك كسبيل قول القائل: وكلتك في أمري، واستنبتك لشأني، فهذا توكيل ناجز يستوي فيه الصادق، والكاذبُ.

ومحصول القول فيه أن صيغة التوكيل وإن كانت إخبارا فالغرض منها أمر بانتداب لشأنٍ، وانتصاب لشغل، فالأمر لا يدخله الصدق والكذب، وآية ذلك أن الملك وإن نقم عليه كذب وخلف، فالفعل الذي فرضناه منه يصدِّقُ الرسول فيثبت الرسالة، قطعاً على الغيب من غير ريب، فهذا موقف لا يتوقف في ثبوته على نفي الكذب على الله سبحانه، فاعلموه.

ولكن لا يثبت صدق النبيّ بعد ثبوت الرسالة فيما يؤديه وينهيه، ويشرعه من الأحكام، ويشرحه من الحلال والحرام، إلا مع القطع بتقدس الباري تعالى عن الخلف والكذب، فإن النبي يعتضد فيما يدعيه من صدق نفسه في تبليغه تصديق الله إياه، وما لم يثبت وجوب كون تصديقه تعالى

صدقًا حقًا لا يثبت صدق النبي في إنبائه، وليس تصديقه فيما يبلغه تفصيلاً بمثابة انتصابه رسولاً، فإن حقيقة نصبه يرجع إلىٰ إثبات أمر والإخبار عن صدقه فيما يخبر به يتعرض لكونه صدقا أو كذبًا، فقد عول الأستاذ أبو إسحاق رضي الله عنه في كتابه المترجم بالجامع علىٰ فصل وحثَّ علىٰ التمسك به، فقال: "الأحكام لا ترجع عندنا إلىٰ صفات الأفعال، وإنما ترجع عندنا إلىٰ تعلق الكلام القديم بها، والشيء لا يجب لنفسه، ولكن يقضىٰ فيه بالوجوب للتوعد علىٰ تركه، ووعد الثواب علىٰ فعله، والوعد والوعيد خبران، فلو لم يثبتا علىٰ حكم الصدق، لم يوثق بهما، وإذا كان كذلك، لم يتقرر إيجاب وحظر وندب إلىٰ الطاعة، وتحذير من المخالفة، ويؤول قصارىٰ ذلك إلىٰ أن لا يتصور للباري تعالىٰ أمر مطاعٌ، وقد دلت الأدلة علىٰ كونه إلهًا قادرا عالما، ولا تعقل الإلهية لمن لا يتصور منه الأمر والنهي". وقال عند اختتام هذا الفصل: "ولو لم يتفق في كتابنا إلا هذا، لكان بالحري أن يغتبط به[1]" .

إلىٰ هنا انتهىٰ ما نقله الإمام الجويني عن الإمام أبي إسحاق الإسفراييني في هذا المقام، وعلق علىٰ طريقته وبين وجه الانتقاد عليه، ولخص ابن بزيزة كلامه هنا فقال: "قال الإمام: فإن قالوا: ليس يمتنع مع تقدير كلام النفس أن يعلم كون زيد في الدار...إلىٰ آخره: هذه الشبهة أوردها الخصوم علىٰ الدليل الذي استدل به الأستاذ أبو إسحاق، وحاصلها: أن العلم بالشيء لا يمنع استحضار نقيضه في النفس، فكما تبع

(١) هذا ما نقله الإمام الجويني عن الإمام أبي إسحاق الإسفراييني. وسوف يعلق عليه بعدُ.

الإخبار العلم بالشيء، فليتبع نقيضه لاستحضارهما في النفس ودورانهما في الخلد، فحينئذ يلزم تطرق الكذب.

وجوابها من وجهين:

الأول: أن تجويز النقيض واستحضاره في النفس، ينفي العلم، ولكن العلم حاصل، فتجويز نقيضه باطل، لأن النقيضين لا يجتمعان.

الثاني: سلمنا الاستحضار، لكن نفس الاستحضار لا يكون إخبارا، بل هو سابق عليه، والإخبار تابع له، فالسابق جائز واللاحق محالٌ، لما ذكرناه من الدليل علىٰ تنزه الكامل المطلق عن الكذب وعن جميع النقائص[1]" اهـ.

ثم قام الإمام الجويني ببيان طريقته التي يرتضيها، فقال: "وقد بينا ما فهمناه من كلام ذلك الحبر رضي الله عنه، ولسنا نرىٰ ذلك مقنعا في الحجاج، ولا سبيل إلىٰ حسم الطلبات علىٰ ما ذكرناه، ولا وجه لادعاء الضرورة، والذي عليه التعويل في غرض الفصل أنا نقول: قد أوضحنا الطرق الموصلة إلىٰ كون الباري تعالىٰ عالما مريداً، وقدمنا ما فيه مقنع في إثبات كلام النفس.

والعالم بالشيء المريد له لا يمتنع أن يقوم به إخبار عن المعلوم المراد علىٰ حسب تعلق العلم والإرادة به، وكل معنىٰ يقبله الموجود فإنه لا يعرىٰ عنه أو عن ضده إن كان له ضدٌّ، كما قرر في صدر المعتقد، فلو لم يتصف الباري تعالىٰ بخبر صدقٍ لوجب اتصافه بضده، وإذا اتصف بضده

(١) الإسعاد في شرح الإرشاد، ابن بزيزة، ص٥٢٢.

استحال أن يقدر علىٰ الصدق ذهولاً وغفلةً عما قدرناه مخبرا به، فإن الذهول كما يضاد الخبر عن الشيء، فإنه يضادّ أيضا العلم به وإرادته، وإن كان ضد خبر الصادق خبرا هو خلف وكذبٌ واقع علىٰ خلاف المخبر، فيجب مع تقدير ذلك الوصف قدمُه، والقضاء باستحالة عدمه، لما قدمناه من إثبات قدم الكلام.

ثم يؤول منتهىٰ ذلك إلىٰ أنه يستحيل من الباري تعالىٰ أن يخبر عما علمه علىٰ حسب تعلق العلم به، وذلك معلوم بطلانه، فإنا نعلم قطعـاً أن العالم بالشيء يستحيل أن يتصف مع علمه به بصفة يستحيل عليه معها كلام نفسه المتعلق بمعلومه علىٰ حسب تعلق العلم حتىٰ يقال: مستحيل مع العلم به إخبار النفس عنه، فإذا امتنع ادعاء هذه الاستحالة شاهداً، وانتسب جاحدٌ ما قلناه إلىٰ دفع البديهة فيلزم طرده شاهدا وغائباً" اهـ.

إذن هذه هي الطريقة التي ارتضاها الجويني في الإرشاد، أن ثبوت الرسالة لا يتوقف علىٰ أخبار تحتمل الصدق والكذب، وأما ثبوت أخبار الرسول في الشريعة التي يبلغها فيدل علىٰ صدقه أن الله تعالىٰ يجب له الصدق في كلامه النفسيّ، فيكون كلام النبي في التشريع مستنداً علىٰ هذا الجانب القطعي في نظر الجويني.

وقال الإمام أبو القاسم الأنصاري في شرح الإرشاد في هذا الموضع (٣/ ١٨٨) بعد مناقشة المعتزلة في نقاط تتعلق بهذا الموضع في مذهبهم: "ثم نقول: أتقولون: إن المعجزة دليل الصدقِ أم لا. فإن لم تكن دليل الصدق فلا معنىٰ لهذا السؤال حيث قلتم: لم لا يجوز علىٰ أصلكم إظهار المعجزة علىٰ يد كاذب؟ لأن ما ليس بدليل الصدق لا يمتنع ظهوره علىٰ

يد الكاذب. وإن قلتم إنها دليل الصدق، فيستحيل أن لا تدلَّ علىٰ الصدق لاستحالة تخلف الدليل عن المدلول" اهـ.

فأنت ترىٰ أنه اعتمد طريقة أبي الحسن رحمه الله تعالىٰ في أن التخلف بين الدلالة والمدلول محال فلا يدخل تحت القدرة أصلاً، وهو قريب مما ذكره الجويني كما رأيت.

ثم قال الأنصاريّ رحمه الله: "ومن الدليل علىٰ استحالة ظهور المعجزة علىٰ يد الكاذب، هو أن الله تعالىٰ قادر علىٰ التفرقة بين الصادق والكاذب، كما هو قادر علىٰ ذلك من طريق الضرورة، فلو جاز ظهورها علىٰ يد الكاذب لم يكن لنا طريق إلىٰ معرفة الصادق، وقد ثبت أنه قادر علىٰ التفرقة بينهما، إذ التفرقة بينهما من الممكنات.

فإن قالوا: لا يجب القطع بتجويز ثبوت العلم نظرياً في كل ما جاز ثبوت العلم فيه ضرورياً، فبمَ تنكرون علىٰ من يقول من البراهمة: إن الدليل علىٰ الصدق ليس من قبيل المقدورات؟

قلنا: كيف يستقيم منهم هذا القول؟ ولا سبيل لهم إلىٰ العلم بالإله سبحانه إلا بالنظر والاستدلال، مع الاتفاق علىٰ اقتداره سبحانه علىٰ تعريفنا إلهيته ووحدانيته وصفاته اضطرارا، وما جاز العلم به اضطرارا جاز العلم به استدلالاً، وفيه تفصيل ذكرناه في باب العلم، قال بعضهم: إلا العقلَ والعلم البديهيّ الذي هو منشأ النظر، وما جاز العلم به استدلالاً جاز العلم به اضطراراً.

فكما لم يبعد إقامة الحجج ونصبُ الآيات والأدلة علىٰ ثبوت الإله

تعالىٰ وصفاته، كذلك لا يبعد ولا يمتنع إظهار الآيات علىٰ صدق الرسل، ثم الرب سبحانه كما أقام الحجج علىٰ إلهيته وصفاته، وصرح بذلك في القرآن، كذلك أظهر الأدلة علىٰ ثبوت نبوة محمد صلىٰ الله عليه وسلم ونطق بذلك الكتاب، فقال تعالىٰ: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣].

وقد ذكرنا من طريقة القاضي: أن العلم بتصديق الله تعالىٰ مدَّعي الرسالة بإظهار المعجزة علىٰ يده إنما يقع ضرورةً بقرائن الأحوال، وهو كحصول العلم بخجل الخجِل ووجَل الوجِل وغضب الغضبان، وجرأة الجسور، وفحوىٰ كلام المتكلم، ولا يتوقف العلم بما هذا سبيله علىٰ نظر واستدلال، فيقبل عليه اعتراض!

قال: وإن قلنا: إن المعجزة تدل علىٰ الصدق، ونعلم صدقَ مدعي النبوة بالمعجزات، فإنا نعلم كونَه دليلاً بالضرورةِ لا بالنظر والاستدلال.

قال: ونحن نعلم أنه كما يصح منا أن نجعل بعضَ الأفعال علَماً دالاً علىٰ التصديق، يجوز من الله تعالىٰ مثلُ ذلك، إذ لا طريقَ لنا إلىٰ معرفته إلا بالاستدلال عليه بالأفعال.

وقال الأستاذ أبو إسحاق: التكليف والإلزام لا يكون إلا بالدليل، ولا سبيل إليه إلا بتخصيص المعجزات بالرسل، ولو وُجدتْ الشِّرْكة سقطت الدلالة وزالت الكلفة، وبطلت القدرة علىٰ التمييز.

قال: وأيضاً: فإن الإلزام بالتكليف تمكين للمكلف من معرفة الدلالة، ولا يصح ذلك مع جواز الكذب علىٰ صاحب المعجزة، وكما لا

يصح تكليف مَن لا عقلَ له، لأنه لا سبيل له إلىٰ فهم ما كُلِّفَ، كذلك لا يصحُّ التكليف إلا مقرونا بالدليل، إذ لا فرقَ بين تكليف من لا يفهم ما كُلِّفَ، وبين تكليف من لا سبيل له إلىٰ معرفة ما كُلِّفَ، لأنه متناقض.

ثم نقول للمخالفين: الإضلال لا يصح إلا عن الدين والهدىٰ والحق، وإذا لم يقع الاختصاص في المعجزات لم يثبت الهدىٰ ولم يتحقق الدين، وبطلت القدرة علىٰ الهدىٰ واستحال الإضلال عنه.

فإن قيل: هل في المقدور إظهار المعجزة علىٰ يد الكذابين؟

قلنا: صار صائرون من أصحابنا إلىٰ أنه من المقدورات، غير أنه لا يقع، لوجوب التميز بين الهدىٰ والضلال، وأجرَوه مُجرىٰ خلاف المعلوم، فإن ما علم الله تعالىٰ أنه لا يقع فوقوعه مما يجوز، ووقوعه من جنس الممكنات، والقدرة لا تتقاصر عنه، غير أنه لا يقع، لأنه سبحانه علم أنه لا يقع.

وذكر شيخنا أبو الحسن في الموجز وغيره من تصانيفه: أن إظهار المعجزة علىٰ وَفق دعوىٰ الكاذب ليس معدودا من الممكنات.

وأكثر ميل القاضي إلىٰ الطريقة الأولىٰ، وقد مالَ إليها الأستاذ في بعض كتبه، ثم قالوا: إن ذلك لا يقع، لإفساد الأدلة.

قال الإمام: والأصح طريقة شيخنا أبي الحسن، فإن المعجزة علم صدق، فيستحيل وقوعها مع الكاذب، لأنها تتضمن تصديقاً، وتصديق الكاذب مستحيل، ووجوب اختصاص المعجزة بدعوىٰ الصادق كوجوب اقتران الألم بعلم المتألم.

قال: وجنس المعجزة قد يقع من غير دعوىٰ، وإنما الممتنع، وقوعه علىٰ حسب دعوىٰ الكاذب، وهذا معنىٰ قول من قال: إنها دليل الصدق لعينها مع اجتماع شرائطها، فإنها لو وجدت مع الكاذب لخرجت عن حقيقتها.

وقال الأستاذ أبو إسحاق في بعض كتبه: متىٰ أقام الله تعالىٰ معجزةً علىٰ يدي كاذب، فإنه يقيم مثلها علىٰ يد غيره، فتبطل دعواه، وإنما تكون المعجزة دليلاً إذا سلمت عن المعارضة.

وقال النجار من المعتزلة، لا يجوز إظهار المعجزة علىٰ يد الكذابين إلا في موضعين:

أحدهما: أن يكون في خلقته ما يدلُّ علىٰ كذبه، مثل أن يدعي جسمٌ الربوبية، وخلقته وفطرته تدل علىٰ كذبه.

والثاني: أن يدعي النبوة ويدعي لنفسه معجزة، فتدل معجزته علىٰ كذبه، مثل أن يقول: آية صدقي أن تشهد لي يدي بالصدق، فتشهد عليه بالكذب.

فهذه جملة كافية في هذا الباب" اهـ.

وكلامه ظاهر واضح فيما نحن فيه، وفيه نقول عن الأعلام وتوجيه لكلامهم بما ذكرناه أو أشرنا إليه.

ولخص ابن بزيزة في شرحه علىٰ الإرشاد المسمىٰ بالإسعاد ما قرره الجويني فبين أنه لما كانت المعجزة تقوم مقام التصديق بالقول، فلا بد قبل الاعتراف بدلالتها من إثبات تنزه الله تعالىٰ عن الكذب، لأن المعجزة تقوم

علىٰ مقام التصديق بالقول، ولكن ههنا عقبات تظهر قبل إثبات الصدق:

الأولىٰ: لا يمكننا إثبات الصدق سمعاً، لأن ثبوت السمع يتوقف علىٰ إثبات الصدق، فإثباته به دورٌ.

الثانية: لا يمكننا إثبات الصدق بالإجماع لأن إثبات الإجماع سمعيٌّ لا طريق للعقل إليه.

الثالثة: لا يمكن إثبات الصدق لكونه نقصاً، لأن هذا مبني علىٰ قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، فالكذب قد يكون حسنا عندكم، والصدق قد يكون قبيحا.

هذا خلاصة ما احتج به الخصوم تضييقا لمسالة الدلالة علىٰ استحالة الكذب علىٰ الله تعالىٰ(١).

فبين الإمام الجويني أن إثبات الرسالة لا يتوقف علىٰ هذه القاعدة، أي علىٰ قاعدة إثبات الصدق لله تعالىٰ حتىٰ يلزمنا إثبات ما ذكروه، "لأن الصدق والكذب إنما يتعلقان بالإخبارات المحققة، وإظهار المعجزة علىٰ يد الرسول استئناف لرسالته، وإنشاء لنبوته في الحال، لا إخبار عن ماضٍ ولا وعد بمستقبل، فيتطرق إليه الخلف، وهو جارٍ مجرىٰ ألفاظ العقود في البياعات والإلزامات في عرف الفقهاء، وجميعها لا يحتمل الصدق والكذب لأنها إنشاء لا إخبار، فكذلك الإرسال عند ظهور الخارق" اهـ.

---

(١) انظر: الإسعاد في شرح الإرشاد، لعبد العزيز بن إبراهيم القرشي التيمي المعروف بابن بزيزة التونسي (ت ٦٢٢هـ)، تحقيق: د. عبد الرزاق بسرور، د. عماد السهيلي. دار الضياء، ط١ ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م. ص٥٢١.

فهذه هي طريقة الإمام في إثبات أصل الرسالة.

ولكنه قرر أنه لا بد من إثبات الصدق ليثبت صدق النبي فيما يخبر به عن الله تعالىٰ بعد ثبوت رسالته واستقرار نبوته، وقد حرر ابن بزيزة الاستدلال علىٰ هذا المطلب فقال: "وتحرير الاستدلال علىٰ هذا المطلوب من وجوه:

الأول: أن الكذب نقصٌ وهو علىٰ الله محالٌ.

الثاني: أنه لو جاز عليه الكذب لكان كاذبا بكذب يقوم به، فيلزم قدم الكذب القائم بذاته لاستحالة قيام الحوادث بذاته سبحانه، وإذا ثبت قدمه، استحال عدمه، فينبغي ألا يوجد منه الصدق البتة، وهو مستحيل. وعلىٰ الجملة فالعقلاء بأجمعهم متفقون علىٰ أن الباري تعالىٰ يجب أن يثبت له أوصاف الكمال والجلال، والكذب والخلف يناقض الذات الكاملة، لما أنها نقائص علىٰ الإطلاق[1]" اهـ.

ثم قرر أن الإمام في أثناء كلامه زعم أن العقلاء متفقون علىٰ إثبات كلام النفس، وإنما اختلفوا في العبارة عنه، فبعضهم سماه كلاما، وبعضهم سماه اعتقادا، وبعضهم سماه خواطر وهو أحسن، وبعضهم جعله نفس الإرادة، فقد وافق الخصوم علىٰ المعنىٰ وخالفوا في اللفظ فقط[2].

طرق الأصحاب في الاستدلال علىٰ وجوب الصدق لله تعالىٰ

لَخَّصَ الإمام المقترح في شرحه علىٰ الإرشاد طرق الأصحاب في

---

(١) الإسعاد ص٥٢٢.

(٢) انظر الإسعاد. ص٥٢٢.

الاستدلال علىٰ وجوب الصدق للباري فقال: "استدل أصحابنا علىٰ وجوب الصدق للباري تعالىٰ بوجوه:

الأول: هو أن كل عالم يجد من نفسه خبرا عن معلومه، والخبر عن المعلوم علىٰ ما هو به يضاد وجود الخبر الكذب ويجامعه، فلا يتصور وجود الخبر الكذب إلا بعد عدم ما يضاده، والقائم بذاته تعالىٰ لا يكون إلا قديماً، والقديم لا يصح عدمه، فلزم من ذلك استحالة وجود الكذب عليه.

فإن قيل: فنرىٰ العالم يحدِّث نفسَه بالكذب مع علمه.

قلنا: ليس ذلك خبرا محققا، وإنما هو تقدير أخبار، ولا يكون تقدير الأخبار إخبارا. وهو كما يقدر العالم اعتقادا يتعلق بضد ما علمه، ولو كان ذلك التقدير عقداً لاجتمع مع العلم ضده، وهو محال.

الوجه الثاني: أن الكذب إنما يتحقق بتقدير وساوس، ولا تكون إلا حادثة، والباري يستحيل أن يكون محلا للحوادث، فاستحال قيام الكذب عليه.

الوجه الثالث: أن الكذب آفة ونقص، فيستحيل عليه.

فإن قيل: كيف يستقيم منكم دعوىٰ كونه نقصا، وهو عندكم ليس بقبيح لعينه.

قلنا: الآفة والنقص لا تستدعي أن تكون قبيحة، فإن الجنون والخرس والصمم والعمىٰ من فعل الله سبحانه اتفاقا، وقد اتفقنا علىٰ أن الباري سبحانه لا قبيح في أفعاله وهي آفات ونقائص.

فإن قيل: فمعتمدكم في نفي النقائص السمع، ولا يثبت السمع إلا بعد إثبات الصدق في الكلام، فقد استدللتم علىٰ الشيء بما يتوقف ثبوته عليه، وهذا ممتنع.

قلنا: من أصحابنا من ينفي النقائص بدلالة العقل، إذ لا يمكن القول بوجوبها، ولا يتصف إلا بواجب، ومن نفىٰ النقائص بدلالة السمع فيقول: ثبوت أصل الرسالة بالمعجزة لا يتوقف علىٰ وجوب الصدق، بل يدل حصول المعجزة علىٰ مطابقة دعواه علىٰ تعلق خطاب التبليغ به، والأمر لا يتطرق إليه التصديق والتكذيب.

والتحقيق عندي في هذا الفصل: أن تقدير كون الكذب نقصاً ينبني علىٰ الحرف السابق، وهو أن العالم لا يقوم به إلا تقدير أخبار، ولا يصح أن يقوم به الخبر الكاذب، وإذا كان الخبر الكاذب يلازم الجهل المضاد للعلم وهو آفة ونقص، فيلزم إذن من الكذب الآفة والنقص.

والوجه الرابع: هو أن كل مخبر يجرد النظر إليه، فيصح من العالم أن يخبر به علىٰ ما هو عليه، ولو صح الكذب عليه لوجب ولامتنع ما عُلم صحته عليه، وذلك محالٌ، ولأن ما صحَّ عليه فلا بد أن يكون علىٰ حكم الوجوب، وإلا كانت ذاته موسومة بحكم الجواز وهو محالٌ[1]" اهـ.

---

(١) شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد، للإمام العلامة مظفر بن عبد الله المصري المشهور بالمقترح (ت٦٢٢هـ). ت: د. نزيهة امعاريج. منشورات مركز الإمام أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية-المغرب. (٢/٨٠٨-٨١٠).

فهذه هي الوجوه الأربعة التي يحتج بها الأصحاب علىٰ امتناع الكذب علىٰ الله تعالىٰ علىٰ حسب تقرير الإمام العلامة المقترح، وهي في غاية الإفادة فاحرص علىٰ الانتفاع بها وتدبرها.

ويظهر لنا مدىٰ تأثير الإمام الجويني في أعلام المتكلمين بعدَه في ترتيب الأدلة وتوجيه المعاني وتحقيقها، كما رأينا مما نقلناه، وتزداد قوة هذه الملاحظة عندما تطلع علىٰ كلام الإمام ضياء الدين عمر بن الحسين، خطيب الري، وهو والد الإمام فخر الدين الرازي رحمهما الله تعالىٰ، وأستاذه الأول، قال رحمه الله في كتاب نهاية المرام في دراية الكلام: "فإن قيل إن سلم لكم ما ذكرتموه من نزول المعجزة منزلة التصديق بالقول، لكنه لا يتم غرضكم دون أن تثبتوا استحالة الكذب علىٰ الله سبحانه وتعالىٰ، ولا سبيل لكم إلىٰ ذلك بالسمع فإن السمع وإن تشعبت طرقه فمآله كلام الله تعالىٰ فيؤدي إلىٰ إثبات الكلام بنفس الكلام، وذلك لا سبيل إليه.

قلنا: هذه مغالطة، فإن الرسالة لا يتوقف ثبوتها علىٰ إخبار حتىٰ يقال: يتطرق إلىٰ الخبر الصدق والكذب، وإنما هو إثبات في الحال، وينزل ذلك منزلة قول القائل: أنت وكيلي، فإن الوكالة تثبت في الحالة ويستوي في ذلك الصادق والكاذب لكونه إثباتا لا إخباراً، فكانت الصيغة وإن كانت صالحة للإخبار، ولكنها أيضا صالحة لابتداء الشأن وانتصاب الأمر، والأمر لا يدخله الصدق والكذب، ولهذا المعنىٰ في الشاهد الملك الذي يتصور منه الخلف كان الفعل الذي فرضنا تصديقا منه وتثبت به الرسالة قطعـًا، ولهذا لو حضر المجلس من يثبت كلام النفس أو ينفي كلام النفس [ليستيقن

علىٰ الضرورة تصديق الملك] مدعي الرسالة.

قال إمام الحرمين: هذا مذهب لا يتوقف ثبوته علىٰ نفي الكذب عن الباري تعالىٰ، فاعلموه، ولكن لا يثبت صدق الرسول بعد ثبوت الرسالة فيما بلغه عن الله تعالىٰ إلا مع القطع بتقدس الباري تعالىٰ عن الخلف والكذب، ونحن قد ذكرنا فيما تقدم تقدسه سبحانه وتعالىٰ عن الكذب والخلف فلا نعيده.

قولكم بمَ يعلم أن الله تعالىٰ جعل الخارق للعادة دليلا علىٰ الصدق؟

قلنا: إذا اعتقد الناسُ أمارة وعلَمَاً علىٰ الصدق، فيكون أمارة كالواحد منا إذا تكلم مع غيره فإنه لما تقدمت المواضعة من قبل من جهة غيرهم جعل ذلك أمارة كذلك ههنا، وعلىٰ أننا نقول: إذا بعث الله رسولاً فيقول الرسول: القوم لا يصدقوني فيقول الله تعالىٰ: أنا أشهد علىٰ صدقك، بإظهار خارق للعادة عند دعائك، كان ذلك صريحاً بجعله أمارة علىٰ الصدق، [فبعد ذلك لو لم نجعله أمارة علىٰ الصدق] كان ذلك يقتضي الكذب تعالىٰ عن ذلك علوا كبيراً. وعلىٰ أنا نقول: لما ثبت بالدليل جواز بعثة الرسل وهو أن يقول بعثتك رسولا لزم أن يتمهد لنا طريق إلىٰ معرفة تصديق الله تعالىٰ إياه إذ لو لم يتمهد ذلك أدّىٰ ذلك إلىٰ تعجيزه عن تمهيد طريق معرفتنا تصديقه، وقد أقمنا الدلالة علىٰ أنه سبحانه وتعالىٰ يستحيل أن يكون عاجزاً.

فإن قيل: أنتم جوزتم من الله تعالىٰ الإضلال والإغواء والمكر والخداع، وإذا كان كذلك فلم لا تجوزون أن يكون هذا مكرا وخداعاً

وإضلالاً.

قلنا: هذا استشهاد وإذا كان استشهادا فلا يجوز إظهارها علىٰ يد الكاذب عقلا، لما فيه من الخلف، ويتعالىٰ الله عن ذلك.

أما فيما عدا المعجزات فليس ذلك استشهاداً، فله أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وسنذكر تمام هذا الكلام بعد إن شاء الله تعالىٰ.

ثم العجب أن الإضلال والإغواء إنما يتصور عمن يكون الإرشاد والهداية مقدورا له، حتىٰ يكون الإضلال مقدورا له، ولن يتمهد طريق الإرشاد إلا فيما قلناه من اختصاص المعجزة بالصادق دون الكاذب.

قال الأستاذ أبو إسحاق رحمه الله: كما لا سبيل إلىٰ تكليف من لا عقل له لأنه لا سبيل إلىٰ فهم ما كلف به، لا سبيل إلىٰ التكليف إلا مقروناً بالدليل، إذ لا فرق بين من لا يفهم ما كلف به وبين تكليف من لا سبيل له إلىٰ معرفته.

فإن قيل: هل في المقدور إظهار المعجزة علىٰ يد كاذب؟

قلنا: صار صائرون من أصحابنا إلىٰ أنه من قبيل المقدورات، ولكن لا يقع لأنه يؤدي إلىٰ إفساد الأدلة، وذكر شيخنا أبو الحسن رحمه الله في معظم تصانيفه أن إظهار المعجزة علىٰ يد الكاذب ليس مقدورا، وأكثر ميل القاضي إلىٰ الطريقة الأولىٰ، وقد مال إليها الأستاذ رحمه الله في بعض كتبه.

قال إمام الحرمين رحمه الله: والأصح عندي طريقة أبي الحسن، فإن المعجزة علم الصدق، إذا استجمعت شرائطها، فيستحيل وقوعها مع

الكاذب، لأنه يتضمن تصديقاً، وتصديق الكاذب كذب، ويستحيل ذلك في كلام القديم، أجل خرق العادة قد يقع من غير دعوىٰ، وإن الممتنع وقوعها علىٰ حسب دعوىٰ الكاذب.

قلت: ولا يجري مع التحقيق إلا هذه الطريقة[1]" اهـ.

ونورد أيضاً قول الإمام الجويني وذلك بنقل ما أورده ابن الأمير في تلخصيه لكتابه الشامل في أصول الدين، وكتاب الشامل من أهمِّ كتب الإمام الجويني، ولكنه لم يصلنا كاملاً، أو لم يعثر عليه كاملاً حتىٰ الآن، والذي وصلنا منه المجلد الأول فقط، وهو مجلد ضخم يستغرق قسما جيداً من مباحث علم الكلام. ومن نعم الله تعالىٰ أن قام بعض العلماء بتلخيص كتاب الشامل تلخيصا اهتم فيه بإيراد ألفاظ الجويني مهما استطاع، والاقتصار علىٰ اللب، واجتناب التطويل، وهذا الكتاب قد طبع أخيرا باسم [**الكامل في أصول الدين**[2]]، وقد كان عندي منه نسخة مخطوطة، وكنت أدعو الله تعالىٰ أن ييسر له من يقوم بخدمته، إلىٰ أن حقق

---

(١) نهاية المرام في دراية الكلام، الإمام عمر بن الحسين بن الحسن الطبري المكي الشافعي المعروف بخطيب الري، وهو والد الإمام الرازي كما ذكرنا، طبعة دار الكتب العلمية، ت: عبد القادر محمد علي، ص٣٩٦-٣٩٨.

وهذه النسخة المطبوعة فيها سقط وأغلاط كثيرة، وقد تبرع تلميذنا الفاضل السيد عبد المنان الإدريسي بمراجعة النص المذكور علىٰ المخطوط وقام بتصحيح الأخطاء وما فيه من سقط.

(٢) قام بتحقيقه الأستاذ جمال عبد الناصر عبد المنعم، وطبعته دار السلام بمصر في مجلدين اثنين، ط١ ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

الله تعالىٰ رجائي. وما ننقله من هذا الكتاب الذي هو تلخيص لكلامه منسوب إليه قطعا.

قال ابن الأمير في تلخيص كلام الجويني في الكامل: "فإن قيل: إذا كان دعوىٰ النبوة شرطا في الخارق، فلو جاء الكاذب بمثل ما جاء به النبي، ولم يدع النبوة لم يكن معارضا له، فلا يكون السحرة معارضي موسىٰ عليه السلام ولا قادحين في نبوته، وهو خلاف النص والإجماع.

قلنا: لا يجوز أن يأتي الكاذب بمثل ما جاء به النبي لما يلزم تكذيبه، فإن إظهار الآية كالتصديق بالقول، ولو سلم فإنما يكون معارضة إذا جاء علىٰ نحو ما جاء به الصادق، وعلىٰ صفته ومن صفة ما جاء به النبي التحدي بالنبوة وادعاء عجز غيره، فلا تتحقق المعارضة إلا كذلك، سواء قارنتها دعوىٰ النبوة أو لا، ويجوز أن يستدعي مدعي النبوة آية معينة بل مثالاً خارقا في الجملة، وقال الأكثرون: لا تتحقق المعارضة حتىٰ يأتي بمثل ما جاء به النبي، وإذا كان قد أجمل طلبه أو لا، وقيل: تثبت المعارضة وإن اختلف الجنس"[١].

وجاء فيه: "وقال القاضي: إنما تدلُّ -أي المعجزة- لأنها بمنزلة التصديق بالقول"، وليست دلالتها عقلية، ونقل عن القاضي: "ثم قال: والطريقة المرضية أن نقول: المعجزة لا تدلُّ علىٰ الصدق علىٰ نحو الدلالة العقلية كما مرَّ، بل لأنه كالتصديق بالقول، وبيانه أن الفعل قد يدل

---

(١) الكامل في أصول الدين في اختصار الشامل في أصول الدين، لابن الأمير (٧٢٦هـ)، والشامل لإمام الحرمين (٤٧٨هـ). (٢/ ٧٧٠).

علىٰ أمر يريده فاعله ودلالته عليه بالتوافق والتراضي كمن يقول لغيره: إذا رأيتني فعلت كذا فاعلم أني أريد كذا، ثم فعل ذلك، فيعلم المقول له أنه أراد ما قاله، وهذا الوجه لا يأتي في المعجزة، وقد يدلُّ بقرائن الحال ووجود العلاقات واطراد العوائد كما لو جلس ملك عظيم في مجلس حفل لأمر مهم"[1].....الخ"، وأورد المثال المشهور عند الأشاعرة الذي فيه أنَّ الملِكَ العظيم يخالف عادته دون أن يتكلم، عندما يقوم بين القوم بحضوره ومشاهدته مَنْ يقول لهم: إنه رسول منه إليهم، ودليل ذلك أن الملك يخالف عادته، فيقوم ويقعد ثلاثة مرات. فيفعل الملك ذلك بعيد قول ذلك المدَّعي، فلا يشك أحد في أن ذلك منه تصديق له بالفعل المخالف لعادته التي عرفها الناس واطردت.

وقال في الكامل: "فإن قيل: هل يجوز ظهور الخارق علىٰ يدي الكاذب؟

قلنا: قال الأئمة: هو مقدور غير واقع بخلاف المعلوم.

وقال الشيخ أبو الحسن: **ليس مقدوراً، ولا يمكن**[2]، لأنَّ الخارق دالٌّ علىٰ الصدق في الجملة، فلو جاز ظهوره مع الكاذب، **انقلبت الدلالة وهو محال،** لأن ما وجب كونه دليلاً يمتنع كونه غير دليل، ولأنَّ المعجزة يجب اقترانها بالصدق كاقتران الألم بإدراكه، فيمتنع انفراده عنه كالحياة مع العلم

---

(١) **الكامل في اختصار الشامل**، (٢/ ٧٧٢).

(٢) وردت في المطبوع: "ولا يمكنا". وصححتها كما ترىٰ.

والإرادة[1]، واختار المصنف -أي الجويني- ما قاله -أي ما قاله الأشعريُّ-. وعلىٰ الأول: قال بعضهم: أجرىٰ الله تعالىٰ عادته باقتضاء المعجزة التصديق، فلو انخرقت العادة فيه علىٰ الطريقين فالخارق مأمون وقوعه علىٰ يد الكاذب، والخلاف في وجه امتناعه[2]".

وقد أيَّد الإمام الغزاليّ رحمه الله تعالىٰ ذلك الاستدلال، وأقرَّ بتلك الطريقة، فقال: "فإن قيل: فهل من المقدور إظهار معجزة علىٰ يد كاذب؟ قلنا: المعجزة مقرونة بالتحدي منه سبحانه نازلة منزلة قوله صدقت وأنت رسول، **وتصديق الكاذب محال لذاته**. وكل من قال له أنت رسولي، صار رسولاً وخرج عن كونه كاذباً، فالجمع بين كونه كاذباً وبين ما ينزل منزلة قوله أنت رسولي محال؛ لأن معنىٰ كونه كاذباً أنه ما قيل له أنت رسولي، ومعنىٰ المعجزة أنه قيل له: أنت رسولي؛ فإن فعل الملك علىٰ ما ضربنا من المثال كقوله أنت رسولي بالضرورة، فاستبان أنَّ هذا غير مقدور لأنه محال والمحال لا قدرة عليه[3]".

وهذا مطابق لطريقة استدلال الإمام الأشعريِّ، كما تراه.

وقال الإمام الشهرستاني مقراً بذلك أيضاً: "ولو قُدِّر ظهور مثل تلك المعجزة علىٰ يد كاذب، لم يَجُزْ أن تقترن بدعواه النبوة، بل يصرف عنه

---

(١) الإمام الأشعري يقول هنا إن التلازم عقليٌّ بينهما، ولذلك فخلافه محالٌ، وهو لا يدخل أصلا تحت القدرة.

(٢) الكامل في اختصار الشامل، (٢/ ٧٧٣-٧٧٤).

(٣)الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي ت:٥٠٥هـ، دار ومكتبة الهلال - لبنان - ١٩٩٣م، ط١. ص٢٢١.

داعية الدعوىٰ ضرورة، حتىٰ لا ينقلب الدليل شبهة[1]".

وهو قريب مما رواه العلماء من مذهب الإمام الباقلاني.

وأورد الإمام الشهرستاني عدة أسئلة علىٰ لسان المعارضين، قال: "ومنها أنكم إذا جوزتم الإضلال علىٰ الله تعالىٰ، **فما يشعركم أنه يُظهر الآيات علىٰ يدي كاذب، ولا يظهرها علىٰ وفق صادق، فلا ذلك يضره في الإلهية، ولا هذا ينفعه في الربوبية**، وكثير من الأنبياء قد خلت دعوتهم من المعجزة فمضوا علىٰ أمر الله دعاة للخلق من غير التفات إلىٰ طلب الآيات منهم، ومن غير انكباب علىٰ طلب الآيات من الله تعالىٰ، فما بالكم ربطتم صدق الرسول بالمعجزات هذا الرابط[2]".

ثم أجاب عن هذا السؤال فقال: "وأما الجواب عن السؤال الرابع، نقول: **نحن نجوز الإضلال علىٰ الله تعالىٰ ولكن بشرط أن لا يقع خلاف المعلوم**[3]، وبشرط أن لا يتناقض الدليل والمدلول[4]، ولا يلتبس الدليل

---

(١) **نهاية الإقدام في علم الكلام**، الإمام عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق ألفرد جيوم، ص٤٣٤.

(٢) **نهاية الإقدام في علم الكلام**، ص٤٣٦-٤٣٧.

(٣) هذه قاعدة مطردة مع ما يقرره الإمام الأشعري، من أن كلَّ فعل يجوز صدوره عن الله تعالىٰ إلا ما خالف علمه، ومما علمه الله أن الرسول الذي أرسله صادق، فلا يمكن أن يفعل فعلا دالا علىٰ كذبه، بل هذا محال.

(٤) وهذا وجه آخر، وقد يرجع إلىٰ ما قبله، ولكن يجوز الاحتجاج به علىٰ حدة، إما علىٰ سبيل أنه غيره أو لتوضيح ما مرَّ. وقد سبق بيان هذا الوجه من كلام الأشعري في أوائل هذا الكتاب. فاحرص عليه.

والشبهة، وبشرط أن لا يؤدي الأمر إلىٰ التعجيز، **وبشرط أن لا يؤدي إلىٰ التكذيب في القول**[1]، ونذكر لكل واحد وجهاً ومثالاً، فنقول:

إذا علم الربُّ تعالىٰ أنه يرسل رسولاً يهتدي به قوم، فهو كما يعلم أنه ينصب دليلاً يستدل به قوم، فلو أضلهم بعين ذلك الدليل وقع الأمر علىٰ خلاف المعلوم، وذلك محال.

وكذلك إذا أخبر أنه يرسل رسولاً يهتدىٰ به، ثم أضلَّ كلّ من بعث إليه، **تناقض الخبر وانقلب الصدق كذباً**، وذلك محال[2]. فإن الكذب لا يجوز علىٰ الله تعالىٰ، وإنما لا يجوز ذلك عليه لأن الكذب إخبار عن الشيء علىٰ خلاف ما هو به، وهو يعلمه علىٰ ما هو به، وكل من علم شيئا كان له خبر عن معلومه، والخبر عن المعلوم خبر عن ما هو به، **فلا يجتمع** في العالم خبران متناقضان. وإذا علم الربُّ تعالىٰ صدقَ النبي وأخبر عن صدقه، فقد صدقه، ومن صدقه فلا يجوز أن يكذبه[3].

ومن وجه تناقض الدليل: أن جهة الدلالة في القرينة وفي الفعل لا تختلف، فإذا دلَّ الشيء علىٰ شيء، لا يجوز أن يدلّ علىٰ خلافه، **فإن ذلك غير مقدور**، كما أن جهة التخصيص إذا دلت علىٰ الإرادة، لم تدلَّ علىٰ خلاف ذلك، فجهة التخصيص بالتصديق لا تدلُّ علىٰ خلاف قصد

---

(١) أي بشرط أن لا يؤدي إلىٰ تكذيب الفعل القولَ، وهو راجع إلىٰ ما مضىٰ، وتأكيد له. فلا تمرَّ علىٰ هذه العبارات بدون تعقلها كما ينبغي.

(٢) يعني أن فعله لا يخالف خبره جل شأنه.

(٣) تأمل في هذا الكلام كثيراً، فإنه نافع عزيز، وقد مرَّ مثاله في كلام الإمام الرازي وغيره، وشرحناه غير مرة.

المخصص بالتصديق. **فإرسال رسول وإخلاؤه عن دليل الصدق، وإظهار معجزة والقصد بها إلىٰ إضلال الخلق، وإظهار خارق للعادة علىٰ يدي كاذب في معارضة دعوىٰ النبي، كل ذلك محال، لما ذكرنا أنه يؤدي إلىٰ محال**، كإخلاء النظر الصحيح التامّ عن الإفضاء إلىٰ العلم، فإنه إذا تمَّ وجب وجود العلم لا محالة، وكنصب دلالة التوحيد لتدل علىٰ الشرك. والإضلال علىٰ الإطلاق يجوز أن يضاف إلىٰ الله تعالىٰ، بمعنىٰ أنه يخلق ضلالاً في قلب شخصٍ، لكنه إذا أدىٰ إلىٰ محال فهو محال، فلا يفعله لتناقضه واستحالته، ولا لقبحه وبشاعته[1]".

وهذا هو معنىٰ قول العلماء، إنه قد يكون الأمر ممكنا في نفسه، ولكنه يكون محالا بالنظر إلىٰ ما يلزم عنه، أو ينسب إليه.

قال الإمام النووي: "فإن قيل: إذا جوزت الأشعرية خرق العادة علىٰ يد الساحر فبماذا يتميز عن النبيٰ؟

فالجواب: أنَّ العادة تنخرق علىٰ يد النبي والولي والساحر، لكن النبي يتحدىٰ بها الخلق ويستعجزهم عن مثلها ويخبر عن الله تعالىٰ بخرق العادة بها لتصديقه، **فلو كان كاذبا لم تنخرق العادة علىٰ يديه**، ولو خرقها الله علىٰ يد كاذب، لخرقها علىٰ يد المعارضين للأنبياء، وأما الولي والساحر فلا يتحديان الخلق ولا يستدلان علىٰ نبوة، ولو ادعيا شيئا من

---

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام، ص٤٤٠-٤٤١.

ذلك لم تنخرق العادة لهما[1]".

قال ابن سمعون البغدادي: "فإن قيل: إذا جوزت الأشعرية خرق العادة علىٰ يد الساحر، فبماذا يتميز عن النبي؟ **فالجواب**: أنَّ العادة تنخرق علىٰ يد النبي والولي والساحر، لكنَّ النبي يتحدىٰ الخلق بها، ويستعجزهم عن الاتيان بمثلها، ويخبر عن الله تعالىٰ بخرق العادة بها لتصديقه، **فلو كان كاذباً لم تنخرق علىٰ يديه**، ولو خرقها الله علىٰ يد كاذب لخرقها علىٰ يد المعارضين للأنبياء، وأما الولي والساحر فلا يتحديان الخلق، ولا يستدلان علىٰ نبوة، ولو ادعيا شيئاً من ذلك، لم تنخرق العادة لهما[2]".

وقال الإمام الشهرستاني: "ولو قدر ظهور مثل تلك المعجزة علىٰ يد كاذب، لم يجز أن تقترن بدعواه النبوة، بل يصرف عنه داعيه الدعوىٰ ضرورة، حتىٰ لا ينقلب الدليل شبهة[3]".

---

(١)**صحيح مسلم بشرح النووي**، أبو زكريا يحيىٰ بن شرف بن مري النووي (ت: ٦٧٦ هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت - ١٣٩٢، ط٢، (١٤/ ١٧٥).

وانظر أيضا: **حياة الحيوان الكبرىٰ**، كمال الدين محمد بن موسىٰ بن عيسىٰ الدميري (ت:٨٠٨ هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان - ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣م، ط٢، ت: أحمد حسن بسج. (٢/ ٣٨٦).

(٢)**أمالي ابن سمعون**، ابن سمعون، أبو الحسن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن عنبس البغدادي (ت: ٣٨٧هـ)، (٢/ ١٤٠).

(٣)**نهاية الإقدام في علم الكلام**، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (٥٤٨هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان - ١٤٢٥هـ -٢٠٠٤م، ط١، ت: أحمد فريد لمزيدي. ص٢٤٣.

وقال ابن العربي الحاتميّ: "فمن كان مؤمناً بالله من حيث ما هو الله مؤمن فإنه يصدقه في فعله وقوله وحاله، وهذه هي العصمة فإن الله من كونه مؤمناً يصدقه في ذلك، ولا يصدق الله إلا الصادق، **فإن تصديق الكاذب علىٰ الله محال؛ فإن الكذب عليه محال**، وتصديق الكاذب كذب بلا شك[1]".

وقال الشيخ ابن عاشور في تفسيره: "وجملة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي مَنۡ هُوَ مُسۡرِفٞ كَذَّابٞ﴾ [غافر:٢٨] يجوز أنها من قول مؤمن آل فرعون، فالمقصود منها تعليل قوله: ﴿وَإِن يَكُ كَٰذِبٗا فَعَلَيۡهِ كَذِبُهُۥۖ وَإِن يَكُ صَادِقٗا يُصِبۡكُم بَعۡضُ ٱلَّذِي يَعِدُكُمۡ﴾ [غافر:٢٨] أي: لأن الله لا يقره علىٰ كذبه، فإنْ كان كاذباً علىٰ الله، فلا يلبث أن يفتضح أمره أو يهلكه، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَوۡ تَقَوَّلَ عَلَيۡنَا بَعۡضَ ٱلۡأَقَاوِيلِ ۝٤٤ لَأَخَذۡنَا مِنۡهُ بِٱلۡيَمِينِ ۝٤٥ ثُمَّ لَقَطَعۡنَا مِنۡهُ ٱلۡوَتِينَ﴾ [الحاقة: ٤٤-٤٦] لأن الله لا يمهل الكاذب عليه، ولأنه إذا جاءكم بخوارق العادات فقد تبين صدقه؛ **لأن الله لا يَخرق العادة بعد تحدي المتحدّي بها إلاّ ليجعلها أمارة علىٰ أنه مرسَل منه؛ لأن تصديق الكاذب محال علىٰ الله تعالىٰ**[2]".

فالخارق الذي يظهر علىٰ يد من يدَّعي النبوة متحديا به لا يكون إلا صادقا عقلاً، ويستحيل عقلاً إظهار المعجزة علىٰ يد من يتحدىٰ بها كاذباً،

---

(١)**الفتوحات المكية في معرفة الاسرار الملكية**، محيي الدين بن علي بن محمد الطائي الحاتمي (٢٢/ ٤/ ٦٣٨هـ)، دار إحياء التراث العربي - لبنان - ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م، ط١، (٤/ ٤٥٧).

(٢)**التحرير والتنوير**، محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس - ١٩٩٧م. (٢٤/ ٤٥٧).

لما أنها تدلُّ على الصدق دلالة عقلية.

قال الإمام الرازي في أثناء ذكر الأخبار التي نجزم بصدق المخبَر به فيها: "الرابع: خبر الرسول صلىٰ الله عليه وسلم.

قال الغزالي رحمه الله: دليل صدقه دلالة المعجزة علىٰ صدقه مع استحالة إظهار علىٰ يد الكذابين؛ لأنَّ ذلك لو كان ممكنا لعجز الله تعالىٰ عن تصديق رسله[1].

ولقائل أن يقول: إذا كان يلزم من اقتدار الله تعالىٰ علىٰ إظهار المعجز علىٰ يد الكاذب عجزه تعالىٰ عن تصديق الرسول، فكذا يلزم من الحكم بعدم اقتداره عليه عجزه، فلم كان نفي أحد العجزين عنه أولىٰ من الآخر[2]؟

---

(١) مرَّ معنا نقلُ كلام الإمام الغزالي.

(٢) يقول الإمام الرازي علىٰ سبيل البحث: ها هنا عجزان لازمان علىٰ التقدير:

الأول: عجز الله تعالىٰ عن إظهار المعجزة علىٰ يد كاذب، وهذا مستلزم لأن كل ما يظهر من معجز، فإنما يظهر علىٰ يد صادق. فيستلزم القدرة علىٰ تصديق النبي الصادق.

الثاني: عجز الله تعالىٰ عن تصديق النبي الصادق إذا قلنا بقدرته علىٰ إظهار المعجزة علىٰ يد الكاذب.

ثمَّ يسأل: لم كان التزام العجز الأول أولىٰ من التزام العجز الثاني، وكل منهما عجز منسوب لله تعالىٰ.

فالجواب البين: أن المعجزة إذا كانت دليلا، فإن دلالتها حاصلة فيها نفسها، ولكن حصول التصديق عقبها ليس بالتولد علىٰ رأي الإمام الأشعري، بل بخلق

الله تعالىٰ، ولكنه لازم عقلا علىٰ رأي الإمام الرازي والجويني. وقد فرقنا بين كون دلالتها عقلية وبين حصول الصدق والعلم في النفس بعد العلم بها. فإذا كانت دليلاً، فخلقها دون أن تكون دليلا، إبطالٌ لكونها دليلاً. وقد ثبت كونها دليلاً. أما إظهارها علىٰ يد الكاذب، فلم يثبت أصلا، بل هو مجرد فرض يفترضه العلماء، فيلزم البحث في أمرين:

الأول: هل يصحُّ وقوعه. والثاني: هل إذا وقع يكون دالا علىٰ صدق الكاذب الذي ظهرت علىٰ يده.

فالجواب: أنه إذا ظهر الخارق للعادة علىٰ يد الكاذب، فلا يصح أن يظهر مصاحبا لتحديه البشرَ مع دعواه النبوة، لأن ذلك يستلزم دلالتها علىٰ صدقه، ولكنه كاذب، فكون الدليل دالا علىٰ صدقه، يستلزم جمع النقيضين.

إذن وقوعه في نفسه مع هذه القرائن، محال عقلاً.

ولكن من قال بوقوعه، فإنما يقول به إذا لم يكن مقترنا بالقرائن التي توجب دلالته علىٰ الصدق. وإطلاق اسم المعجز عليه تسامح، وإلا فالصحيح إطلاق اسم الخارق للعادة، لأن اسم المعجز صار اصطلاحا علىٰ الخارق للعادة الدالِّ بالقرائن المحيطة به علىٰ صدق من ظهر علىٰ يده.

إذن فإن نفس إظهار المعجزة علىٰ يد الكاذب، محالٌ في نفسه، والمحال لا تتعلق به القدرة أصلا، وإطلاق بعض العلماء لفظ العجز هنا مجرد تسامح لا يتعلق به إلا غريب عن العلم. فالأولىٰ أن يقال: لا تتعلق به القدرة أصلا لكونه محالاً لما يستلزمه من تصديق الكاذب المستلزم لعجز الله تعالىٰ عن تصديق الصادق، ولاستلزامه النقصَ في كلام الله النفسيَ كما مرَ في مسألة الكذب.

وعلىٰ ذلك اعتمد العلامة الأصفهاني في جوابه عن سؤال الرازي، فقال (٦/ ٢٥): "قلنا: إما أن نمنع الملازمة، ولا سبيل إليه، لأنا نقول هكذا: إظهار المعجزة علىٰ يد الكاذب غير ممكن، وغير واقع، لأنه لولا أحدهما، لكان ممكنا وواقعاً، وحينئذ: يستحيل التمييز بين النبي والمتنبئ قطعاً، فيلزم عجزه،

فلا يكون مقدوراً لله تعالىٰ، وهو باطل بوقوعه وظهوره، ولزوم العجز علىٰ ذلك التقدير ضروريٌّ، ولا سبيل إلىٰ منعه بعد تسليم الملازمة، ونفي اللازم، فيلزم عدم اقتداره علىٰ إظهار المعجزة علىٰ يد الكاذب، وذلك لاستحالته في نفسه، فيلزم إثبات المعجزة [كذا في المطبوع: والصحيح : فيلزم إثبات العجز] عن تصديق الكاذب.

ولا يضرنا في هذا المقام ثبوت العجز للاستحالة، لأن المقصود عدم وقوعه، سواء كان ممتنعا في ذاته، أو كان ممكنا، ولكنه غير واقع.

وقد تبين بما ذكرنا فساد قوله: "لم كان نفي أحد العجزين أولىٰ من الآخر" ولا يعارض ما ذكرناه بالمثل، فنقول: لو كان قادراً علىٰ تصديق الصادق بالمعجزة، لكان عاجزا عن تصديق الكاذب، واللازم باطل، لأنا نمنع نفي اللازم، ولا يمكنه منعه [لأنه] المستدل، لوقوعه وظهوره" اهـ.

وقد نقل العلامة القرافي في شرحه علىٰ المحصول (٧/ ٣٠١٦) عن التبريزي قوله: "الأصحاب إنما ادعوا استحالة ذلك في نفسه، لا عدم اقتدار الباري تعالىٰ عليه مع إمكانه، بل امتناع وقوعه لأدائه إلىٰ ارتفاع التمييز، وسد باب التصديق بالفعل، فلا يؤدي إلىٰ إثبات العجز في حقِّ الله تعالىٰ، ولأن تصديق الرسل من المقدورات العقلية، وبفرض خلق المعجزة علىٰ يد الكذابين يخرج عن جائزات العقول" اهـ.

وهو كلام سديد موفَّق، موافق لما قلناه سابقًا من أفضلية التعبير بعدم تعلق القدرة لاستحالته في نفسه، وأن لا يطلق القول بـ[عدم قدرة الله] أو [عجزه] في هذا المقام، لئلا يوهم أنه ممكن في نفسه، والحال أنه محال.

ولكن العلامة القرافي استدرك علىٰ كلام التبريزي الذي نقلناه فقال: "خلق التصديق للرسول في صدور الأمم من الأمور الممكنة التي لله تعالىٰ أن يخلقها مع المعجزة، ولا مع المعجزة، فلو أراد الله تعالىٰ أن يصدق رسله، ويهدي بريته

وأيضا: إذا فرضنا أن الله تعالىٰ قادر علىٰ إقامة المعجزة علىٰ يد

من غير معجز فعل، وحينئذ لا يخرج هذا الجائز باستواء النبي والكاذب في المعجزة" اهـ.

يريد أنه إذا كان الموجب للقول بإحالة تعلق القدرة بإظهار المعجزة علىٰ يد الكاذب، هو استلزامه لاستحالة تصديق الله تعالىٰ للصادق، فإننا نمنع ذلك، لأن الله تعالىٰ قادر علىٰ خلق التصديق مباشرة في أنفس العباد، بعد معجزة وبدون معجزة. فإظهار المعجزة علىٰ يد الكاذب، لا يستلزم عجز الله تعالىٰ عن تصديق الصادق.

ولكن يرد علىٰ كلامه: أنا إذا قلنا: إن المعجزة دالة علىٰ التصديق في نفسها، فيلزم أنه مهما خلقها الله تعالىٰ خلق التصديق في أنفس العباد، فإذا خلقها علىٰ يد الكاذب يلزم أن يخلق تصديقه في نفوس العباد، وإلا يلزم إبطال كونها دليلا دالا علىٰ الصدق، وإذا قلتَ بإمكان خلق التصديق للصادق مع ذلك في نفوس العباد، يلزم اللبس، أي التباس الكاذب بالصادق، إذ كل منهما قد خلق الله تعالىٰ –علىٰ هذا الفرض– التصديق به في نفوس العباد. وهذا محال، إذ عينه يستلزم تعجيز الله تعالىٰ عن إظهار صدق النبي الصادق وتمييزه عن الكاذب، وعلىٰ هذا الفرض، لم يتمّ التمييز. بل وقعت التسوية بينهما. وهو خلاف المطلوب.

ولو لم يكف إحالة ظهور المعجزة علىٰ يد الكاذب في نفسها، لكفىٰ في إحالتها فعلية ظهورها علىٰ يد الصادق، وهو ما تحققنا منه وعلمناه، فيكون ذلك سببا في إحالتها المعجزة علىٰ يد الكاذب. كما لو تحققنا من تحرك الجسم، فإننا نتحقق من استحالة سكونه عندئذ. وكذلك مع إمكان تصديق الصادق، يستحيل تصديق الكاذب. لأنا لو فرضنا تصديق الكاذب، يلزم عدم تصديق الصادق أو اللبس وعدم الفرق بينهما الذي هو المقصود من التصديق أصلاً. قال سراج الدين الأرموي: "والممكن في نفسه قد يمتنع عند وجود غيره"[شرح القرافي علىٰ المحصول (٧/ ٣٠١٦)]، فتأمل في هذا الذي قررناه فإنه مفيد.

الكاذب، فمع هذا الفرض؛ إما أن يكون تصديق الرسول ممكنا، أو لا يكون، فإن أمكن، بطل قوله إنه يلزم من قدرة الله تعالىٰ علىٰ إظهار المعجز علىٰ يد الكاذب عجزُه عن تصديق الرسول[1]، وإنْ لم يكن ذلك ممكناً، لم يلزم، إنما يتحقق عما يصح أن يكون مقدورا في نفسه، ألا ترىٰ أنَّ الله لا

---

(١) قال العلامة الأصفهاني في الكاشف عن المحصول (٦/ ٢٥-٢٦) ردا علىٰ ما ذكره الرازي هنا: "قلنا: لا نسلم أنه يبطل، وهذا لجواز أن يكون الشيء ممكناً لذاته، ممتنعا لغيره، فلا يقع أصلاً، فيلزم عجزه، ولا يضرنا، استحالته بالغير، لأن المقصود عدم وقوعه.

ولك المنع علىٰ تقدير الاستحالة، بمعنىٰ عدم وقوعه، والمحصِّل لا ينبغي له أن يدَّعي إلا أحد الأمرين، إما استحالة إظهار المعجزة علىٰ يد الكذاب، أو عدم وقوعه، فيندفع بذلك شبه كثيرة، واعتراضات توهم القوة".

فعلىٰ هذا الاحتمال: إما إن يقال باستحالة إظهار المعجزة علىٰ يد الصادق، وهو مستلزم لعدم ظهورها أصلا، وهو عجز، بمعنىٰ عدم إمكان التصديق، فإنَّ العجز الحقيقيَّ ما كان طريق انسداد تعلق القدرة فيه من غير القادر، وما نحن فيه ليس كذلك، فقد يناقش إذن في كون ما نحن فيه عجزاً، أو لا أي استحالة، ولكن يكفينا هنا عدم إمكان إظهار المعجزة علىٰ يد الصادق لتصديقه، بغض النظر عن السبب في ذلك، مع أنَّ المفروض المعلوم الواقع إمكان ذلك. فإطلاق اسم العجز علىٰ عدم الإمكان من هذه الجهة. ولا يخفىٰ أنه يكفينا مجرد إثبات عدم إمكان إظهار المعجزة علىٰ يد الصادق، لإظهار استحالة إظهارها علىٰ يد الكاذب المستلزم لذلك. ولا يهمّنا بعدُ: سمَّيناه عجزاً، أو استحالةً تستلزم عدم تعلق القدرة به أصلاً، مما لا يصحح تسميته عجزاً.

والعلامة الأصفهاني اكتفىٰ بعدم إمكان الوقوع لتصحيح تسميته بالعجز، ولذلك مَنَعَ مَنْعَ الرازيِّ تَسْمِيَتَهُ عجزاً، فتأمل.

يوصف بالعجز عن خلق نفسه"[1].

---

(١) هذا القول الذي يذكره الإمام الرازي أيضا على طريق البحث، مرجعه كسابقه، ومن عرف ما ذكرناه في مناقشة القيل السابق، انحلت عنده هذه العقدة.

وحاصلها: أنا إذا فرضنا قدرة الله تعالىٰ علىٰ خلق المعجز علىٰ يد الكاذب، الدالة علىٰ تصديقه بالضرورة.

ننظر مع ذلك في إمكان خلق المعجزة أيضا علىٰ يد الصادق:

وههنا احتمالان:

الأول: أن يقدر الله تعالىٰ علىٰ تصديق الصادق، وحينئذ، يبطل قول القائل: إن خلقها علىٰ يد الكاذب يستلزم تعجيزه عن تصديق الصادق.

الثاني: أن لا يكون تصديق الله تعالىٰ للصادق عندئذ ممكنا، وحينئذ، لا يقال إن الله تعالىٰ عاجز عن ذلك، لأنَّ العجز إنما يكون عن ممكن، وهذا الأمر كما تحصَّل عندنا، غير ممكن الآن.

إذن، لا يصح قول القائل إن فرض إظهار المعجزة علىٰ يد الكاذب، يستلزم تعجيز الله تعالىٰ.

والجواب الظاهر بعدما مضىٰ: أنَّ نفس إظهار المعجزة علىٰ يد الصادق، ليست مجرد فرض، بل هو واقع، وحاصل في الخارج، ومجرد استحضار ذلك، يستلزم نفي فرض خلق المعجزة علىٰ يد الكاذب، لأنه لو جاز ذلك لاستلزم تصديق الكاذب، المستلزم للنقص في الصفة النفسية، ويفضي أيضاً إلىٰ اللبس وعدم تمييز الصادق من الكاذب.

أما إظهار المعجزة علىٰ يد الكاذب، فهو فرض، إذا فرضناه، استلزم مالا، وهو دلالة المعجزة علىٰ تصديق الكاذب، وهذا تناقض، واستلزم أيضاً، النقصَ في صفة الله تعالىٰ، واستلزم فعل النقص لله تعالىٰ.

وأيضا: فإذا استحال يقدر الله تعالىٰ علىٰ تصديق رسله، إلا إذا استحال منه إظهار المعجزة علىٰ يد الكاذب، وجب أن ينظر أولا أن ذلك هل هو محال أم لا؟ وأن لا يستدل باقتداره علىٰ تصديق الرسل، علىٰ عدم قدرته علىٰ إظهاره علىٰ يد الكاذب لأن ذلك تصحيح الأصل بالفرع وهو دور[1].

وأيضا: إذا تأملنا، علِمنا أنَّ ذلك غير ممتنع؛ لأن قلب العصا حية لما كان مقدورا لله تعالىٰ، وممكنا في نفسه، لم يقبح من الله تعالىٰ فعله في شيء من الأوقات و بشيء من الجهات، فبأن قال زيد كاذبا: أنا رسول الله،

فلا تسوية إذن بين الفرضين، أعني بين إظهار المعجزة علىٰ يد الكاذب، وبين إظهارها علىٰ يد الصادق، حتىٰ ينظر في أيهما أرجح، وأيهما أولىٰ.

(١) قال العلامة الأصفهاني في الكاشف (٦/٢٦):"قلنا: نعم، وما ذكرناه ليس كذلك، لأنه استدلَّ بفساد الفرع علىٰ فساد الأصل، وهو من باب الاستدلال بنفي اللازم علىٰ نفي الملزوم، أو بوجود الملزوم علىٰ وجود اللازم، لأن صحة الفرع من لوازم صحة الأصل، ففساد الفرع يدلُّ علىٰ فساد الأصل، وصحة الفرع تدلُّ علىٰ صحة الأصل. والمصنف يستعمل هذه الطريقة دائماً، وكذلك غيره من الفضلاء، وهي صورة صحيحة.

وصورة هذه الملازمة أن يقول: لو كان قادراً علىٰ تصديق رسله، لاستحال منه إظهار المعجزة علىٰ يد الكاذب، بمعنىٰ أحد الأمرين، وهو إما استحالته في نفسه، أو عدم وقوعه، إذ لولا أحدهما، لما كان قادرا علىٰ تصديق رسله، والمفروض خلافه، فيلزم من أحد الأمرين، أن يستحيل منه إظهار المعجزة علىٰ يد الكاذب، فصحت الملازمة، والملزوم واقع، فاللازم واقع". وهو كلام بين بعدما وضحناه.

يستحيل أن ينقلب الممكن ممتنعا والمقدور معجوزاً[1]"[2].

وقال الآمدي في الإحكام في ذكر أدلة المعتزلة علىٰ الحسن والقبح العقليين والجواب عنها، وذكر طريقتين لهم، طريقة الاستدلال، ورد عليها، بما يعلم من مسألة الحسن والقبح، والطريقة الثانية، طرقة الإلزام، وذكر ستة إلزامات ألزموا الأشاعرة بها، وردَّ عليها، وسنذكر نحن ما يهمنا منها: "**وأما من جهة [ب] الإلزام:**

فهو أنه لو كان السمع وورود الأمر والنهي هو مدرك الحسن والقبح، .... **[٤] ولجاز إظهار المعجزة علىٰ يد الكذاب، [٥] ولامتنع الحكم بقبح الكذب علىٰ الله تعالىٰ قبل ورود السمع.....**

والجواب **عن الإلزام ... الرابع**: أنه إنما يلزم أن لو لم يكن لامتناع

---

(١) قال العلامة الأصفهاني (٦/ ٢٦):"وأما قلب العصا، فجوابه: أن الشيء قد يكون ممكناً لذاته، وممتنعاً لغيره، فيصير الكذاب ممتنعا لغيره، فقد اندفعت الشبه والإشكالات، بحمد الله تعالىٰ ومَنِّه وتوفيقه، والله أعلم بالصواب".

وقد مضىٰ ذلك كثيراً، ومن تأمل ما مضىٰ سهل عليه الإجابة بنفسه عن هذه الإشكالات التي افترضها الإمام الرازي علىٰ سبيل البحث وشحذ الهمم، لا علىٰ سبيل الاعتقاد، وقد نصَّ علىٰ ذلك في وصيته رحمه الله تعالىٰ.

(٢)**المحصول في علم الأصول**، محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت: ٦٠٦)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض - ١٤٠٠، ط١، ت: طه جابر فياض العلواني. (٤/ ٣٩٦-٣٩٩).

إظهار المعجزة على يد الكاذب مدرك سوى القبح الذاتي، وليس كذلك[1].

وبه اندفاع الإلزام الخامس أيضا[2]".

وقال **السيف الآمديُّ** في الرد على المعتزلة في إنكارهم ظهور الخوارق كالكرامات على غير الأنبياء: "لم يبق إلا قولهم: **إنَّ الاضلال** على الله تعالى جائز، **وإظهار المعجزة على يد الكاذب جائز أيضاً.**

وذلك أيضا موضع إشكال، وقد أجاب عنه بعض الأصحاب، فقال: لو توقف العلم بتصديقه على العلم بكون المصدق له غير قاصد للإغواء، وعلى كونه غير كاذب، لوجب أنَّ من حضر مجلس الملك، وقد قام فيه واحد من عرض الناس، فادعى الرسالة، ووقعت المعجزة له من الملك على النحو المفروض، ألا يحصل له العلم بصدقه مع قطع النظر عن كون الملك غير قاصد للإغواء، وذلك مخالف للضرورة ومكابر للبديهة وفيه نظر.

فإذن السبيل في الانفصال عن هذا الخيال أن يقال: قد بينا أنَّ إظهار المعجزة على يده في مقرن دعواه وحصولها على وفق مقالته، ينزل منزلة التصديق بالقول: إنك صادق فيما تقول، فلو كان الرسول كاذبا، لكان

---

(١) وهذا الكلام، معناه أن المعجزة يمتنع إظهارها على يد الكاذب، ولكن الامتناع ليس بسبب قولنا بالقبح والحسن العقليين، ولكن لأمر آخر، وقد سبق بيان ذلك بتفصيل فيما مضى.

(٢)**الإحكام في أصول الأحكام**، علي بن محمد الآمدي أبو الحسن الوفاة: ٦٣١، دار الكتاب العربي - بيروت - ١٤٠٤، ط١، ت: د. سيد الجميلي. (١/ ١٢٤-١٢٦).

المصدق له كاذبا، وقد بينا استحالة ذلك في حق الله تعالىٰ[1]، **فهذا مع تقرير** القول بأنَّ مقصوده إنما هو الإغواء، وإلقاء الناس في المضال والأهواء، جمعٌ بين النقيضين.

وذلك أنه إذا ثبت استحالة الكذب في حق الله تعالىٰ، وأن إظهار المعجزة علىٰ يده دليل علىٰ تصديقه في رسالته، استحال كونه كاذبا مما لا معنىٰ له إلا أنه رسول، **والجمع بين كونه كاذبا أي ليس برسول، وبين ما يدل علىٰ انه رسول**[2]، مستحيل قطعا.

وبهذا يتبين ضعف قول بعض الأصحاب بجواز ظهور المعجزة علىٰ يد الكذاب[3]، بل لو قدر كذب من ظهرت المعجزة علىٰ يده من غير ما دلت المعجزة منه علىٰ صدقه، لقد كان ذلك بالنظر إلىٰ العقل جائزا، ولما كان وقوعه بالنظر إليه ممتنعا[4]".

قال في المواقف وشرحها:"**(البحث الثالث في كيفية دلالتها) علىٰ**

---

(١) وهذا نصٌّ آخر من الآمدي علىٰ استحالة ظهور المعجزة علىٰ يد الكاذب.

(٢) هذه الدلالة رجوع إلىٰ الاعتماد علىٰ ما قرره الإمام الأشعريّ كما ذكرناه عنه. أي علىٰ مفهوم الدليل والدلالة، وأن وجه الدلالة لا ينفك عن الدليل.

(٣) وهذا هو الصواب، كما تبين لنا مراراً، وتواترت عليه كلمات الأئمة، وهذا مبني علىٰ ملاحظة الفرق بين إظهار خارق للعادة علىٰ يد غير الصادق، وهو جائز، وإظهار المعجزة علىٰ يده فهو ممتنع.

(٤)**غاية المرام في علم الكلام**، علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الآمدي (ت: ٦٣١)، المجلس الأعلىٰ للشئون الإسلامية - القاهرة - ١٣٩١، ت: حسن محمود عبد اللطيف. ص٣٣٦-٣٣٧.

صدق مدعي النبوة.

وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل علىٰ وجود الفاعل[1]، ودلالة أحكامه وإتقانه علىٰ كونه عالما بما صدر عنه؛ فإنَّ الأدلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها، ولا يجوز تقديرها غيرَ دالة عليها، وليست المعجزة كذلك[2]؛ فإن خوارق العادات كانقطاع السموات وانتثار

---

(١) لا بدَّ من الكلام علىٰ الدلالة العقلية، لأن فهم قول العضد والسيد يتوقف علىٰ ذلك. الدلالة العقلية، يراد بها ما لا تتوقف علىٰ النقل. فهي دلالة عقلية. فعندما نقول: هذا الفعل حادث، فمجرد حدوثه يستلزم عند العقل، أن يكون دالاً علىٰ ضرورة وجود محدث له، لأن العقل يحكم أنه لا بد لكل حادث من محدِث. ويحكم العقل أيضاً، أنه مهما وجد الحادثُ، فإنه لمجرد حدوثه دالٌ علىٰ وجود محدثٍ. وهذا التلازم بين الدالّ والمدلول لا يمكن تخلفه عقلاً.
فإن لم تتوقف الدلالة علىٰ النقل، وكانت أحكامها بهذه الصورة، كانت الدلالة عقلية.

(٢) السيد الشريف تبعاً للعضد يحكم بأن دلالة المعجزة ليست دلالة عقلية، ويقول: إنها دلالة عادية، فما المقصود بالدلالة العادية، هل هي دلالة نقلية سمعية، لا قطعاً، بل هي دلالة في أصلها عقلية، ولكن العقل يتوقف في الانتقال من اللازم إلىٰ الملزوم عن طريق ملاحظة التكرر لحكم ما. وفي حالتنا هذه، أي حالة دلالة المعجزة، لا بدَّ من ملاحظة أمرين:
الأول: ملاحظة العقل اطراد وجود شيء لشيء، أو عدم وجوده، ونحو ذلك كما هو معلوم من أقسام الدلالة العادية. فما دام الاطراد حاصلاً، فهناك دلالة عقلية من ذلك الاطراد علىٰ لزوم وجود مدبر صانع، وقد يستدلُّ العقل علىٰ لزوم كون الصانع عالما قادرا مريداً، ونحو ذلك من الأحكام. كل هذه الأحكام يأخذها العقل، من مجرد ملاحظة الاطراد المتكرر.

الثاني: الحالة الثانية، إذا حصل انقطاع الاطراد وتغير مساره في حالة ادعاء النبوة، والتحدي بالمعارضة، وذلك بعد الاطراد المذكور، فإن العقل يستدل من ذلك الانقطاع للاطراد (خرق العادة) علىٰ أن الذي خرق الاطراد المستمرّ، هو الخالق الواجب الوجود، وهو الخالق للطراد المستمر، العالم بحقيقة الأمور، الفاعل المختار، والعقل يعلم علماً جازما أنَّ الخرق عند التحدي ودعوىٰ النبوة، وطلب المعارضة من الآخرين، كل هذه القرائن والأحوال، مع الخرق للاطراد، ينتقل العقل بها إلىٰ أنَّ المدَّعي للنبوة صداق قطعاً، إذ إن العقل يحيل انقطاع الاطراد عند هذه القرائن كلها، مع عدم دلالتها علىٰ صدق المدَّعي ضرورةً. وكون هذا الخرق للعادة، يحدث مرة واحدة، أو أكثر من مرة، لا مدخلية له في الدلالة علىٰ صدق المدعي، فكما دلَّ الاطراد الأصليّ العقلَ علىٰ كون الفاعل له عالما مريدا قادرا، فكذلك يدلُّ خرق العادة المطردة علىٰ كون من انخرقت علىٰ يده صادقاً في دعواه، ومهما تكررت هذه الحادثة، فإن العقل يقطع في كلّ تكرر لها بدلالتها علىٰ صدق المدَّعي.

فهذه الدلالة إذن عقلية بتوسط العادة، ولا يقال: إنها غير قاطعة، ولا يقال: إن العقل يجوز أن يحدث هذا الخرق للعادة بدون أن يستدل العقل به علىٰ صدق المدعي للنبوة. فهناك تلازم عقلي بين الانخراق مع عدم المعارضة، وبين الدلالة علىٰ الصدق، وهذا التلازم لازم في حكم العقل، كلزوم دلالة الفعل الحادث علىٰ المحدِث. لا فرق بين الثنتين في كونهما عقليتين، وكون واحدة منهما تدلُّ بشرط التكرر ومصاحبة قرائن معينة كالتحدي وعدم المعارضة، وأخرىٰ لا تتوقف علىٰ ذلك، فهذا لا يستلزم مطلقا أن الأولىٰ عقلية والثانية عادية، بأن نريد بالعادية إمكان التخلف بين الخرق والدلالة علىٰ الصدق، بل العقل يحكم علىٰ سبيل القطع بأنه مهما حصل الخرق مع هذه الشروط المذكورة والقرائن المبينة، فإن ذلك يكون دلالة علىٰ صدق المدَّعي مطلقاً.

الكواكب وتدكدك الجبال، يقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة، ولا إرسال في ذلك الوقت.

وكذلك تظهر الكرامات علىٰ أيدي الأولياء، من غير **دلالة علىٰ** صدق مدعي النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها علىٰ صدق النبي فيدور **بل هي دلالة عادية**[1]، كما أشار إليه بقوله:

وليست الدلالة العادية تعتمد فقط علىٰ مجرد الانخراق، بدون ملاحظة تلك الشروط المصاحبة من الدعوىٰ والتحدي وعدم المعارضة وكون الخرق علىٰ وفاق الدعوىٰ، فليس كل انخراق للعادة دالاً علىٰ صدق أحد المدّعين.

وبهذا يتبين لنا مفهوم الدلالة العادية، والمراد من وصفنا دلالة المعجزة أنها عادية، فكونها عادية لا يستلزم أنها غير عقلية، غاية الأمر، أن العقل يتوقف في الحكم علىٰ مجموعة من القرائن والأحوال، لا علىٰ حال واحدة فقط. وهذا لا يخرجها عن أن تكون عقلية، مع وصف كونها عادية لما مرَّ.

(١) قال المولىٰ حسن جلبي (٣/ ١٨١): "هذا ردٌّ علىٰ الشيخ ومتابعيه، فإنه هو القائل بأن دلالة المعجزة عقلية كما سيذكره الآن، وقد يجاب عنه بأن الشيخ إنما يعتبر الدلالة العقلية بعد القيود أعني المقارنة لدعوىٰ النبوة والتحدي، فلا يتجه حينئذ قوله (فإن خوارق العادات...الخ)، فتأمل".

أقول: وهذا الذي ذكره جلبي دقيق، فإن الأشعريَّ لا يقول إن مجرد خرق العادة دالٌّ علىٰ الصدق، بل يقول إن الخرق بانضمام القرائن التي ذكرناها سابقا، هذا المجموع دالٌّ عند العقل دلالة قطعية علىٰ الصدق، ولا يمكن أن تتخلف تلك الدلالة، بمعنىٰ أن العقل يحكم أنه كلما حصلت تلك الظروف مع الخرق للعادة، استدل بها العقل علىٰ صدق من ظهرت علىٰ يده.

(وهي عندنا) أي الأشاعرة[1] (إجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه[2]) أي عقيب ظهور المعجزة، (فإن إظهار المعجز علىٰ يد الكاذب،

ولا يقول العقل إن كل خارق للعادة دالٌّ علىٰ صدق إنسان أو نبوته أو غير ذلك. فما ذكره السيد تبعاً للعضد، لا يلزم مطلقاً، ولا يؤثر في قوة كلام الإمام الأشعري، ومن قال بقوله. فهذا الذي يشير إليه المحقق حسن جلبي.

(١) تبين لنا مما نقلناه عن كثير من الأشاعرة أنها ليست عادية بمعنىٰ جواز تخلفها، بل هي عقلية، لا يصح عند العقل تجردها عن الدلالة علىٰ الصدق، وسيأتي في كلام المصنف والشارح قريباً أن هذا رأي الإمام الأشعري وغيره من الأشاعرة، فإطلاق القول بأن هذا الرأي الذي ذكره الإمام العضد هو رأي الأشاعرة لا يصحُّ أن يحمل علىٰ أن جميع الأشاعرة قائلون به.

(٢) قال المولىٰ حسن جلبي (٣/ ١٨١):"فيه أن العلم بالمدلول حصوله عادي في كل الأدلة حتىٰ العقليات عندنا، فالأولىٰ الاقتصار علىٰ قوله إظهار المعجزة...الخ".

أقول: هذه الملاحظة التي يشير إليها المولىٰ جلبي، ذكرناها سابقا في غير موضع، وكنا نأمل أن نرىٰ من كلام العلماء من يؤيد فهمنا لنطمئنَّ، وها هو الجلبي يقرر وجه الخلل في كلام العضد ومن سار علىٰ رأيه، فإن هناك أمرين: الأول كون الدليل دالا علىٰ الشيء، والثاني: حصول العلم في العالم بالدليل ووجهه في العالم. أما الأول فمجرد حصول الدليل كافٍ لاستلزام وجود وجه الدلالة، فإذا كان الدليل دالا علىٰ أمر ما، وكانت دلالته عقلية، ووجد الدليل، فيستحيل أن يقال إنّ الدليل قد يوجد عاريا عن وجه الدلالة هذه، أو يقال، إن دلالته علىٰ المدلول عادية تترتب علىٰ إرادة الفاعل المختار، بل إن الذي يترتب علىٰ إرادة الفاعل المختار علىٰ رأي الأشعري، إنما هو وجود العلم عقيب العلم بالدليل، لا نفس كون الدليل دالاً فإن هذا نفسيٌّ للدليل، وإلا بطل كونه دليلاً.

وإن كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة[1])، فلا تكون دلالته عقلية لتخلف

والعضد مع العلامة الشارح اعتمد علىٰ الرأي الشهير للأشعري في أن التعاقب بين العلم بالدليل وبين حصول العلم بالمدلول عادي، أي يتوقف علىٰ خلق الله تعالىٰ، وليس عقلياً ولا تولدا، ولا واجبا عقلاً، كما هي المذاهب المشهورة في هذه المسألة، وأعلن أن دلالة المعجزة من هذا الباب، ولذلك فدلالتها قد تتخلف. وهذا غير دقيق، فإن الدلالة للدليل لا تتخلف، ولكن الذي قد يتخلف هو وجود العلم بالعالم بالدليل بعد علمه به، ولكن عادة الله تعالىٰ قاضية بإيجاده، وهذا المعنىٰ لا يقال عليه إن دلالته عادية، بل يقال إن ترتب وجوده أو حصول وجوده علىٰ تحقق العلم بالدليل عاديٌّ عند الأشعري، وليس هذا الأمر خاصا بدلالة المعجزة أو الدلالة العادية عند الأشعري، بل هو كما يروون من مذهبه عامٌّ في كل دليل ونتيجة. فلا أثر إذن لملاحظة الإمام العضد والسيد المحقق الشريف.

(١) قال المولىٰ حسن جلبي (٣/ ١٨١):"قوله: فمعلوم انتفاؤه عادة...الخ) قيل فيه بحث لأن معلومية انتفائه عادة لا ينافي أن يكون بقياس خفي جبلي مجبول في الطبايع، وهو قبح تصديق الكاذب من الله تعالىٰ، وأنه لا يفعل ذلك لحصول الإضلال الصريح، ثم إن كون الكذب صفة نقص وقبيحا، والصدق صفة كمال وحسنا مما لا ينبغي أن ينكر، وإن أنكر بمعنىٰ ترتب الثواب والمدح والعقاب والذم، فليتأمل. واعلم أنهم جوزوا ظهور الخوارق علىٰ يد المتأله، ابتلاء، دون المتنبي، فإن الأدلة القطعية قائمة علىٰ كذبه، بخلاف مدعي النبوة، يظهر منه أنهم يجوزون ظهوره علىٰ يد من يدعي النبوة، بعد خاتم الأنبياء عليه السلام. فليتأمل".

وعلق عليها المحقق عبد الحكيم السيالكوتي (٣/ ١٨١-١٨٢):"فجواز خلاف هذه العادة، بل وقوعه لا يضر العلم القطعيّ العادي، كما أن الدجال يحيي ويميت، وهو كاذب، ونار نمروذ لم تحرق إبراهيم عليه السلام، مع القطع بأن

الصدق عنه في الكاذب بل عادية[1] **(كسائر العاديات؛ لأن من قال أنا نبي ثم نتق الجبل وأوقفه على رؤوسهم وقال: إن كذبتموني وقع عليكم، وإن صدقتموني انصرف عنكم، فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم، وإذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة أنه صادق في دعواه، والعادة قاضية[2] بامتناع ذلك من الكاذب)** مع كونه ممكنا عنه إمكانا عقلياً لشمول قدرته

كلّ نار حارة، بخلاف الدلالة العقلية الصرفة، فإن جواز خلافها يضر القطع فيها، نحو الأربعة زوج".

أقول: ومعظم هذه الوجوه التي ذكرها الجلبي بيناها فيما سبق من بحوث، فنكتفي بما قاله. إلا أننا نعيد هنا أن المعجزة بقيد كونها معجزة، لا تظهر على يد المدعي الكاذب المتحدي غيره بالمعارضة، فهذا الظهور مستحيل عقلاً، كما هو رأي الأشعريّ، ولا يقال إنه ممكن مطلقا، نعم إن ظهور الخارق للعادة ممكن مطلقا، ولكن قد يمنع من إمكان وجوده أمور زائدة عليه كاقترانه بقرائن تخالف صفات الله تعالى عقلاً. أو تستلزم النقصَ كما هنا. فيكون محالا لذلك، وإن كان ممكنا في نفسه.

(١) قد ذكرنا أن التخلف ممنوع، بناء على أن الدلالة للمعجزة عادية، وإن كان حصول العلم عقيبها عادياً، ولكن محل الاستدلال يكون في وجه الدلالة لا مجرد حصول العلم عقيب العلم بالدلالة. ولا يخفى أنه على مذهب الإمام الرازي والجويني يلزم لزوما واضحا أن الدلالة عقلية، كما أن حصول العلم عقيب العلم بها عقليٌّ أيضا لا يتخلف، في الوجود، فيكون الاستدلال بناء على قولهما تاماً لا يرد عليه ما اعتمد عليه الإمام العضد، ووافقه فيه السيد الشريف.

(٢) قد يقال: إن العقل هو القاضي بامتناع ذلك من الكاذب، وذلك بالاعتماد على العادة كما وضحناه سابقاً.

تعالىٰ للممكنات بأسرها[1].

(وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا إذا ادعىٰ الرجل بمشهد الجم الغفير أني رسول هذا الملك إليكم، ثم قال للملك إن كنت صادقا فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله، ولم يشك أحد في صدقه بقرينة الحال، وليس هذا) الذي ذكرناه (من باب قياس الغائب علىٰ الشاهد) حتىٰ يتجه عليه أن الشاهد تعلل أفعاله بالأغراض لأنه يراعي المصالح ويدرأ المفاسد بخلاف الغائب إذ لا يبالي بالمصلحة والمفسدة، فلا يصح القياس (بل ندعي في إفادته العلم بالضرورة العادية) أي: ندعي أنَّ ظهور المعجز يفيد علما بالصدق، وأنَّ كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية[2]، (ونذكر هذا) المثال (للتفهيم وزيادة التقرير.

وقالت المعتزلة: خلق المعجز علىٰ يد الكاذب) مقدور لله تعالىٰ لعموم قدرته لكنه (ممتنع) وقوعه في حكمته (لأن فيه إيهام صدقه، وهو إضلال قبيح من الله) فيمتنع صدوره عنه كسائر القبائح[3].

(قال الشيخ وبعض أصحابنا: إنه) أي خلق المعجزة علىٰ يد الكاذب (غير مقدور) في نفسه (لأنَّ لها) أي للمعجزة (دلالة علىٰ الصدق قطعا)،

---

(١) هذا الإمكان بالنظر إلىٰ نفس الخارق للعادة، ولكن مع اقترانه بقرائن معينة، لم لا يكون محالاً ظهوره علىٰ يد كاذب.

(٢) ولا يخفىٰ أن هذا القدر من الجزم بالعلم ضرورة، كاف في الأمن من الكذب والتكذيب، أو اللبس والالتباس.

(٣) بينا سابقـًا قول المعتزلة.

أي دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها، **(فلا بد لها من وجه دلالة)** إذ به يتميز الدليل الصحيح عن غيره **(وإن لم نعلمه)** أي ذلك الوجه **(بعينه، فإن دلَّ)** المعجز المخلوق علىٰ يد الكاذب **(علىٰ الصدق كان الكاذب صادقًا)** وهو محال **(وإلا انفك)** المعجز **(عما يلزمه)** من دلالته القطعية علىٰ مدلوله، وهو أيضا محال[1].

(وقال القاضي: اقتران ظهور المعجزة بالصدق) ليس أمرا لازما لزوما عقليا كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل هو **(أحد العاديات)** كما عرفت، **(فإذا جوزنا انحرافها[2])** أي انحراف العاديات **(عن مجراها)** العادي **(جاز إخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق، وحينئذ يجوز إظهاره علىٰ يد الكاذب)** إذ لا محذور فيه سوىٰ خرق العادة في المعجزة، والمفروض أنه جائز، **(وأما بدون ذلك)** التجويز **(فلا)** يجوز إظهاره علىٰ يده[3] **(لأن**

---

(١) بينا سابقاً، قول الشيخ الأشعري بما يغني عن التكرار هنا.

(٢) في نسخة عبد الرحمن عميرة: انخراقها...انخراق. وما أثبتناه من الطبعة العثمانية القديمة.

(٣) لنا أن نبين قول الإمام الباقلاني كما شرحناه سابقاً في موضعه: بأن الإمام الباقلاني يقول: إن اقتران دلالة الخارق علىٰ الصدق مع وجود القرائن المعلومة، من التحدي وغيره، دالٌّ علىٰ الصدق، وحال دلالتها علىٰ الصدق يستحيل ظهورها علىٰ يد الكاذب. ولكن إذا عري الخارق عن القرائن لم يعد دالا بالضرورة، فجاز ظهوره.

وذلك خلافا لمن يقول إن حاصل رأي الباقلاني أن الخارق حال اقترانه بالقرائن ودلالته الأولىٰ، يجوز تخلفه عن إفادة الصدق، وانفكاك هذه الدلالة ممكن لكونها عادية، وهو حاصل ما اعتمد عليه العضد في قوله.

العلم بصدق الكاذب محال[1])"[2].

وقال العضد في أثناء عدِّ الأمور التي كفَّر بها المعتزلة الأصحاب: "الثاني من تلك الأمور نسبة فعل العبد إلىٰ الله تعالىٰ فلأنه يلزمه كونه فاعلا للقبائح فجاز حينئذ إظهار المعجزة علىٰ يد الكاذب إذ غايته أنه فعل قبيح، وقد جوزتم صدوره عنه تعالىٰ، فلا يبقىٰ للمعجزة دلالة علىٰ صدق النبي، وجاز أيضا الكذب عليه سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه في وعده ووعيده، وفيه إبطال الشرائع بالكلي.

قلنا: قد أجبنا عنه بما مر من أنه لا قبيح بالنسبة إليه تعالىٰ، بل الأفعال كلها يحسن صدورها عنه، ومن أنَّ إظهار المعجزة علىٰ يد الكاذب وإن كان ممكنا صدوره عنه عقلا، إلا أنه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات،

---

(١) قال المولىٰ حسن جلبي (٣/ ١٨٢):"قوله: (لأن العلم بصدق الكاذب محال) حاصل الكلام أن عادة اقتران المعجزة بالصادق، وعدم جواز خرق العادة فيها، يستلزم الصدق، وصدق الكاذب محال، وكذا عادة خلق العلم يستلزم العلم بصدق الكاذب، وبهذا التقرير، يظهر اندفاع تخيل أن اعتقاد الشيء قطعاً لا يستلزم وقوعه، وأما كون الاعتقاد مطابقا، فمما لا مدخل فيه للجعل، حتىٰ يقال إنه أيضا عادي".

(٢)**كتاب المواقف**، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت: ٧٥٦هـ)، الطبعة العثمانية القديمة، في ثلاث مجلدات مع حواشي جلبي والسيالكوتي، (١٨١-١٨٢).

-دار الجيل - لبنان - بيروت - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ط١، ت: عبد الرحمن عميرة. (٣/ ٣٤٨-٣٥٠).

إلىٰ آخر ما مر في البحث عن كيفية دلالة المعجزة[1]".

ونسب الإمام السعد إلىٰ بعض المعتزلة تكفير الأصحاب، فقال: "وقالت قدماء المعتزلة بكفر القائلين بالصفات القديمة وبخلق الأعمال، وكفر المجبرة، حتىٰ حكي عن الجبائي أنه قال: المجبر كافر، ومَنْ شكَّ في كفره فهو كافر، ومن شك في كفر من شك في كفره فهو كافر.

ومنهم من بلغ الغاية في الحماقة والوقاحة فزعم أن القول بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبايح بخلقه وإرادته ومشيئته وبجواز إظهار المعجزة علىٰ يد الكاذب كلها كفر[2]".

قال الإمام السعد في شرح المقاصد في أثناء ذكر أدلة المعتزلة علىٰ الحسن والقبح العقليين: "**الرابع**: لو لم يقبح من الله تعالىٰ شيء، لجاز إظهار المعجزة علىٰ يد الكاذب، وفيه انسداد باب إثبات النبوة.

والجواب: أنَّ الإمكان العقلي لا ينافي الجزم بعدم الوقوع أصلا، كسائر العاديات[3]".

وقال الإمام السعد: "ورابعا: أنَّ ظهور المعجزة علىٰ يد الكاذب لأي غرض، فرضٌ وإن جاز عقلا بناء علىٰ شمول قدرة الله فهو ممتنع عادة،

---

(١) **كتاب المواقف**، دار الجيل، (٣/ ٥٧٠).

(٢) **شرح المقاصد في علم الكلام**، (٢/ ٢٦٩).

(٣)**شرح المقاصد في علم الكلام**، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت: ٧٩١هـ)، دار المعارف النعمانية - باكستان - ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ط١، (١٥٢/٢)

معلوم الانتفاء قطعا، كما هو حكم سائر العاديات.

وهذا ما قال القاضي: إن اقتران ظهور المعجزة **بالصدق أحد العاديات، فإذا جوزنا انحرافها عن مجراها، جاز إخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق**، وحينئذ يجوز إظهاره علىٰ يد الكاذب، **وأما بدون ذلك**[1] **فلا لاستحالة العلم بصدق الكاذب.**

ومنا من قال باستحالته عقلا، **فالشيخ**: لإفضائه إلىٰ التعجيز عن إقامة الدلالة علىٰ صدق دعوىٰ الرسالة، **والإمام وكثير من المتكلمين: لأنّ** الصدق مدلول بها لازم بمنزلة العلم لإتقان الفعل، فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا، وهو محال، **والماتريدية**: لإيجابه التسوية بين الصادق والكاذب، وعدم التفرقة بين النبي والمتنبي، وهو سفه **لا يليق** بالحكيم.

وخامسا: أن مجرد إظهار المعجزة علىٰ يده يفيدنا **العلم بصدقه**، وبتصديق الله إياه من غير افتقار إلىٰ اعتبار كلام وإخبار، ومن هنا يصح التمسك بخبر النبي في إثبات الكلام وامتناع الكذب والنقص علىٰ ما مرَّ، وإلىٰ هذا يشير ما قال إمام الحرمين: **إنا نجعل إظهار المعجزة تصديقا بمنزلة أن يقول جعلته رسولا، وأنشأت الرسالة فيه، كقولك جعلتك وكيلا، واستنبتك لشأني من غير قصد إلىٰ إخبار وإعلام بما ثبت، ومحصوله أنه**

---

(١) أي بدون إخلاء المعجزة عن الاعتقاد الصدق، أي مع إبقاء المعجزة دالة علىٰ صدق من ظهرت علىٰ يديه، وهو هنا الكاذب، فهذا يكون محالاً لاستحالة العلم بصدق الكاذب.

يعتبر القول فيه إنشاء لا إخبارا، وأما لو تم لنا نفي الكذب عنه بغير خبر النبي علىٰ ما سبق فلا إشكال[1]".

(١) شرح المقاصد في علم الكلام، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت٧٩١هـ)، دار المعارف النعمانية - باكستان - ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ط١، (١٧٩/٢).

والحاصل من ذلك كله

أنَّ دلالة المعجزة إما أن تكون عقلية أو عادية.

فمن قال: إنها عقلية كالأشعريِّ أحال إظهارها علىٰ يد المدَّعي الكاذب، لاستلزامها تصديق الكاذب أو النقص علىٰ عند الماتريدية وفريق لا بأس به من الأشاعرة كالإمام الغزالي والسعد وغيرهما، أو فعل القبيح علىٰ قول الماتريدية ومن وافقهم من الأشاعرة، أو التناقض عند الرازي والماتريدية.

ومن قال: إن دلالة المعجزة عادية، وقال إن حصول العلم عقيبها عاديٌّ أيضـًا، فإنه يجيز عقلا تخلف دلالتها علىٰ الصدق أحيانا، وينبغي أن يجيز ذلك مطلقا أي حال احتفاف القرائن والشروط وفي حال عدم تلك القرائن، لأن العادي عنده يعتمد علىٰ قدرة الباري بلا توقف، ومن هؤلاء الإمام العضد كما هو ظاهر كلامه، ووافقه السيد، وغيره، وأما عند من قال إن دلالتها حال احتفافها بالقرائن تكون قطعية ضرورية، فإنه لا يجيز أن تظهر علىٰ يد الكاذب، إلا إذا انحرفت عن تلك الدلالة بتخلف بعض تلك الشروط، وهو ما نميل إلىٰ أنه قول الباقلاني وغيره، وهو يعود فيما يبدو لنا إلىٰ قول الإمام الأشعري وغيره الذين أحالوا ذلك.

الفصل الثاني

الخلف في الوعيد والوعد

لهذه المسألة علاقة كما لا يخفىٰ بمسألة الكذب، وذلك أن الوعد والعيد إذا كانا خبرين، فإنْ صحَّحنا الكذبَ علىٰ الله تعالىٰ، فيجوز الخلف فيهما، وإلا فلا يصحُّ ذلك عقلاً. وينبني علىٰ ذلك مسائل وقواعد في العقائد والأصول لا تخفىٰ علىٰ أحد.

قال الإمام الرازي في تفسير قوله تعالىٰ ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام:١١٥]: "الصفة الثانية –أي من صفات كلمة الله-: **من صفات كلمة الله كونها صدقًا، والدليل عليه أن الكذب، نقص والنقص علىٰ الله محال**، ولا يجوز إثبات أن الكذب علىٰ الله محال بالدلائل السمعية[1]، لأنَّ صحة الدلائل السمعية موقوفة علىٰ أن الكذب علىٰ الله محال، فلو أثبتنا امتناع الكذب علىٰ الله بالدلائل السمعية لزم الدور وهو باطل.

[الخلف في الوعد والوعيد محال]

واعلم أنَّ هذا الكلام كما يدلُّ علىٰ أنَّ الخُلفَ في وعد الله تعالىٰ محال. فهو أيضًا يدل علىٰ أنَّ الخلف في وعيده محال بخلاف ما قاله

(١) مضىٰ النقل عن بعض العلماء أن ليس في ذلك دور، فإن المتوقف عليه صدق النبي ليس هو صدق الله تعالىٰ، بل وجود المعجزة، والمعجزة فعل لله تعالىٰ دالٌّ علىٰ صدق النبي، فللنبي ﷺ بعد ذلك أن يدلنا علىٰ أن الله تعالىٰ متصف بالصدق، وتكون هذه الدلالة بعد تأكدنا من صدق النبي صحيحة لا دور فيها. علىٰ أنه توجد أدلة أخرىٰ علىٰ صدق الإله غير متوقفة علىٰ كلام النبي ﷺ.

الواحدي في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا﴾ [النساء:٩٣] إن الخلف في وعيد الله جائز، وذلك لأن وعد الله ووعيده كلمة الله، فلما دلت هذه الآية علىٰ أن كلمة الله يجب كونها موصوفة بالصدق علىٰ أن الخلف كما أنه ممتنع في الوعد فكذلك ممتنع في الوعيد[١]".

قال الإمام الرازي في تفسير قوله تعالىٰ ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾﴾ [النساء:٩٣]: "اعلم أنه تعالىٰ لما ذكر حكم القتل الخطأ، ذكرَ بَعْدَه بيانَ حكمِ القتل العَمْد، وله أحكام مثل وجوب القصاص والدِّيَة، وقد ذكر تعالىٰ ذلك في سورة البقرة، وهو قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة:١٧٨] فلا جرم ههنا اقتصر علىٰ بيان ما فيه من الإثم والوعيد، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولىٰ: استدلت الوعيدية بهذه الآية علىٰ أمرين:

أحدهما: علىٰ القطع بوعيد الفساق.

والثاني: علىٰ خلودهم في النار.

ووجه الاستدلال أن كلمة (من) في معرض الشرط تفيد الاستغراق، وقد استقصينا في تقرير كلامهم في سورة البقرة في تفسير قوله: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٨١﴾﴾ [البقرة:٨١]

---

(١)التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي الوفاة: ٦٠٤، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ط١، (١٣/ ١٣١-١٣٢). وانظر اللباب في علوم الكتاب (٨/ ٣٩٥).

وبالغنا في الجواب عنها.

وزعم الواحدي أنَّ الأصحاب سلكوا في الجواب عن هذه الآية طرقا كثيرة. قال: وأنا لا أرتضي شيئا منها لأنَّ التي ذكروها اما تخصيص، واما معارضة، وإما إضمار، واللفظ لا يدل علىٰ شيء من ذلك.

قال: والذي أَعْتَمِدُهُ وجهان:

الأول: إجماع المفسرين علىٰ أن الآية نزلت في كافر قتل مؤمناً. ثم ذكر تلك القصة.

الثاني: أنَّ قوله: ﴿فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ﴾ [النساء:٩٣] معناه الاستقبال أي أنه سيجزىٰ بجهنم، وهذا وعيد، قال: وخلف الوعيد كرم، وعندنا أنه يجوز أن يخلف الله وعيد المؤمنين.

فهذا حاصل كلامه الذي زعم أنه خير مما قاله غيره.

[وشرع الإمام الرازي في ذكر الرد علىٰ الوجه الأول[1]، حتىٰ قال:]

---

(١) هذا هو الرد علىٰ الوجه الأول، نذكره هنا للإفادة، قال الإمام الرازيُّ: "وأقول: أما الوجه الأول؛ فضعيف، وذلك لأنه ثبت في أصول الفقه انَّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فإذا ثبت أن اللفظ الدال علىٰ الاستغراق حاصل، فنزوله في حق الكفار لا يقدح في ذلك العموم، فيسقط هذا الكلام بالكلية.
ثمَّ نقول: كما أن عموم اللفظ يقتضي كونه عاما في كل قاتل موصوف بالصفة المذكورة، فكذا ههنا وجه آخر يمنع من تخصيص هذه الآية بالكافر، وبيانه من وجوه:

الأول: أنه تعالىٰ أمر المؤمنين بالمجاهدة مع الكفار ثم علمهم ما يحتاجون اليه عند اشتغالهم بالجهاد، فابتدأ بقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ۚ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَـٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٩٢﴾﴾ [النِّسَاء:٩٢] فذكر في هذه الآية ثلاث كفارات: كفارة قتل المسلم في دار الإسلام، وكفارة قتل المسلم عند سكونه مع أهل الحرب، وكفارة قتل المسلم عند سكونه مع أهل الذمة وأهل العهد، ثم ذكر عقيبه حكم قتل العمد مقرونا بالوعيد، فلما كان بيان حكم قتل الخطأ بيانا لحكم اختصَّ بالمسلمين، كان بيان حكم القتل العمد الذي هو كالضد لقتل الخطأ، وجب أن يكون أيضا مختصا بالمؤمنين، فان لم يختص بهم فلا أقل من دخولهم فيه.

الثاني: أنه تعالىٰ قال بعد هذه الآية: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُوا۟ وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَـٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ [النِّسَاء:٩٤] وأجمع المفسرون علىٰ أن هذه الآيات إنما نزلت في حق جماعة من المسلمين، لقوا قوما فأسلموا فقتلوهم، وزعموا أنهم إنما أسلموا من الخوف، وعلىٰ هذا التقدير: فهذه الآية وردت في نهي المؤمنين عن قتل الذين يظهرون الايمان؛ وهذا أيضا يقتضي أن يكون قوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا﴾ [النِّسَاء:٩٣] نازلا في نهي المؤمنين عن قتل المؤمنين حتىٰ يحصل التناسب، فثبت بما ذكرنا أن ما قبل هذه الآية وما بعدها يمنع من كونها مخصوصة بالكفار.

الثالث: أنه ثبت في أصول الفقه أن ترتيب الحكم علىٰ الوصف المناسب له يدل علىٰ كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم، وبهذا الطريق عرفنا أن قوله: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ وَمَا هُم بِخَـٰرِجِينَ مِنْهَا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ ﴿٣٧﴾ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المَائِدَة: ٣٧-٣٨] وقوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى

وأما الوجه الثاني: من الوجهين اللَّذَيْنِ اختارهما فهو في غاية الفساد؛ لأن الوعيد قسم من أقسام الخبر، **فإذا جوز علىٰ الله الخلف فيه فقد جوز الكذب علىٰ الله، وهذا خطأ عظيم، بل يقرب من أن يكون كفراً، فإنَّ العقلاء أجمعوا علىٰ أنه تعالىٰ منزه عن الكذب، ولأنه إذا جوز الكذب علىٰ الله في الوعيد لأجل ما قال: إن الخلف في الوعيد كرم، فلم لا يجوز الخلف [أيضـًا في وعيد الكفار و[1]] في القصص والأخبار لغرض المصلحة،**

﴿فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا﴾ [النور:٢] الموجب للقطع هو السرقة، والموجب للجلد هو الزنا، فكذا ههنا وجب أن يكون الموجب لهذا الوعيد هو هذا القتل العمد، لأن هذا الوصف مناسب لذلك الحكم، فلزم كون ذلك الحكم معللا به، واذا كان الأمر كذلك لزم أن يقال: أينما ثبت هذا المعنىٰ فانه يحصل هذا الحكم، وبهذا الوجه لا يبقىٰ لقوله: الآية مخصوصة بالكافر وجه.

الوجه الرابع: أن المنشأ لاستحقاق هذا الوعيد إما أن يكون هو الكفر أو هذا القتل المخصوص، فان كان منشأ هذا الوعيد هو الكفر كان الكفر حاصلا قبل هذا القتل، فحينئذ لا يكون لهذا القتل أثر ألبتة في هذا الوعيد، وعلىٰ هذا التقدير تكون هذه الآية جارية مجرىٰ ما يقال: إن من يتعمد قتل نفس فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه، لأن القتل العمد لما لم يكن له تأثير في هذا الوعيد جرىٰ مجرىٰ النفس ومجرىٰ سائر الأمور التي لا أثر لها في هذا الوعيد، ومعلوم أن ذلك باطل، وإن كان منشأ هذا الوعيد هو كونه قتلا عمدا فحينئذ يلزم أن يقال: أينما حصل القتل يحصل هذا الوعيد، وحينئذ يسقط هذا السؤال، فثبت بما ذكرنا أن هذا الوجه الذي ارتضاه الواحدي ليس بشيء.

(١) ما بين المعكوفتين زدتهما من نقل الكلنبوي لهذا النص للإمام الرازي، وذلك في حاشيته علىٰ الدواني علىٰ العقائد العضدية، (٢/ ١٩٧). ويبدو أنه سقط من المطبوعة علىٰ أهميته العظيمة!!

ومعلوم أنَّ فتح هذا الباب يفضي إلىٰ الطعن في القرآن وكل الشريعة.

فثبت أنَّ كل واحد من هذين الوجهين ليس بشيء.

وحكىٰ القفال في تفسيره وجها آخر، هو الجواب وقال: الآية تدل علىٰ أن جزاء القتل العمد هو ما ذكر، لكن ليس فيها أنه تعالىٰ يوصل هذا الجزاء إليه أم لا، وقد يقول الرجل لعبده: جزاؤك أن أفعل بك كذا وكذا، إلا أني لا أفعله.

وهذا الجواب أيضاً ضعيف؛ لأنه ثبت بهذه الآية أن جزاء القتل العمد هو ما ذكر، وثبت بسائر الآيات أنه تعالىٰ يوصل الجزاء إلىٰ المستحقين، قال تعالىٰ: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء:١٢٣] وقال: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [غافر:١٧] وقال: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝﴾ [الزلزلة: ٧-٨] بل إنه تعالىٰ ذكر في هذه الآية ما يدل علىٰ أنه يوصل إليهم هذا الجزاء، وهو قوله: ﴿وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء:٩٣] فإنَّ بيانَ أنَّ هذا جزاؤه، حصل بقوله: ﴿فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء:٩٣] فلو كان قوله: ﴿وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء:٩٣] إخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا، فلو حملناه علىٰ الإخبار عن أنه تعالىٰ سيفعل لم يلزم التكرار، فكان ذلك أولىٰ.

واعلم أنا نقول: هذه الآية مخصوصة في موضعين:

أحدهما: أن يكون القتل العمد غير عدوان، كما في القصاص، فإنه لا يحصل فيه هذا الوعيد البتة.

والثاني: القتل العمد العدوان إذا تاب عنه فإنه لا يحصل فيه الوعيد،

وإذا ثبت دخول التخصيص فيه في هاتين الصورتين، فنحن نخصص هذا العموم فيما إذا حصل العفو بدليل قوله تعالىٰ: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء:٤٨] وأيضاً فهذه الآية إحدىٰ عمومات الوعيد، وعمومات الوعد أكثر من عمومات الوعيد، وما ذكره في ترجيح عمومات الوعيد قد أجبنا عنه وبينا أن عمومات الوعد راجحة وكل ذلك قد ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ٨١﴾ [البقرة:٨١][1]".

وعلق الإمام ابن حجر في الزواجر علىٰ كلام الإمام الرازي فقال بعد أن بين وجْهَي الواحدي وهما:

الأول: إجماع المفسرين علىٰ أنَّ الآية نزلت في كافر قتل مؤمنا ثم ذكر القصة.

والثاني: أنَّ قوله تعالىٰ: ﴿فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ﴾ [النساء:٩٣] معناه الاستقبال والتقدير أنه سيجزىٰ بجهنم وهذا وعيد، وخلف الوعيد كرم، فقال ابن حجر، بعد أن لخص طريقة ردِّ الإمام الرازي علىٰ الوجه الأول للواحدي[2]: "وأما وجهه الثاني: فهو في غاية الفساد أيضا، لأنَّ الوعيد قسم

---

(١) **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**، مرجع سابق. (١٠/ ٣٩٥).

(٢) ها نحن نضع تلخيص الإمام ابن حجر هنا في الحاشية للإفادة، فقد قال: "وضعف الفخر الرازي أول وجهيه بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وبالقاعدة المقررة في أصول الفقه أن ترتيب الحكم علىٰ الوصف المناسب، يدلُّ علىٰ أنَّ ذلك الوصف علة لذلك الحكم، كقوله تعالىٰ ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ﴾ [المائدة:٣٨]، ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ

من أقسام الخبر، فإذا جوزنا الخلف فيه على الله تعالى فقد جوزنا الكذب على الله وهذا خطأ عظيم بل يقرب من الكفر لإجماع العقلاء على أنه تعالى منزه عن الكذب، انتهى حاصل كلام الرازي.

ووجه الواحدي الثاني لم ينفرد به، بل سبقه إليه من هو أجل منه، كأبي عمرو بن العلاء، كما مر عنه، وغيره، فيتعين تأويل ذلك، ليسلم قائلوه الأئمة من هذا الشنيع العظيم؛ بأن يقال: لم يريدوا بذلك وقوع خلف في الخبر، إنما مرادهم أن التقدير: [سيجازيه بجهنم إنْ لم يحلم عليه ويغفر له، أو إن لم يتب، أو يقتصَّ منه، أو يعفُ عنه]، والدليل على ذلك ظاهر.

أما الأول فهو قطعي الصدق، وأما الثلاثة بعده فالسُّنَّةُ قاضية بها، وليس في تقرير الأول ما يخرج الآية عن الوعيد، إذ لو قال السيد لعبده لأعاقبنَّك على كذا إلا إن حلمت عليك، أو فعلت ما يكفر إثمك، أو يشفع فيك كان وعيداً. ثم الخلف في الآية، إنما هو من حيث إن تلك التقديرات ليست فيها لفظا، وإن كانت مضمرة، فهو خلف باعتبار الظاهر، وفي الحقيقة لا خلفَ، فاستفد ذلك لتعلم به الجواب عما شنع به الإمام الرازي على قائلي تلك المقالة، وما ألزمهم به مما لم يقولوه، ولا خطر ببالهم إلا

جَلْدَةٍ﴾ [النور:٢]، فكما دلَّ على أنَّ سبب القطع والجلد هو السرقة والزنا، فكذا هنا يدلُّ على أنَّ الموجب لهذا الوعيد هو القتل العمد؛ لأنه الوصف المناسب للحكم، وإذا كان كذلك لم يبق لكون الآية مخصوصة بالكافر وجه أيضا. فالموجب إن كان الكفر، لم يبق للقتل العمد أثر البتة في هذا الوعيد الشديد، وهو باطل، وإن كان هو القتل العمد، لزم أنه متى حصل، حصل هذا الوعيد، فوجهه هذا ليس بشيء".

غاية التنزيه عنه[1]".

وابن حجر الهيتمي يدافع عن الواحدي بأنه لم يرد ما ألزمه به الإمام الرازي، ولكنه لم يصححه لأجله، بل دفعه عنه، ووافق الإمام الرازي فيما قال من معنىٰ.

وذكر الإمام التفتازاني في شرح النسفية[2] جواز العفو عن الكبائر واستدل بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾[النساء:٤٨] مع التوبة أو بدونها، خلافا للمعتزلة، والمعتزلة يخصونها بالصغائر، وبالكبائر المقرونة بالتوبة، تمسكوا بوجهين، وذكر الوجه: "الأول: الآيات والأحاديث الواردة في وعيد العصاة".

قال في تكملة حاشية ملا أحمد: "اعلم أن المعتزلة بعد اتفاقهم علىٰ منع العفو عن الكبائر بدون التوبة، اختلفوا، فذهب البصريون وبعض البغدادية إلىٰ جوازه عقلاً، وأن الامتناع سمعيٌّ، وذهب الكعبيّ وأتباعه إلىٰ امتناعه عقلاً أيضـاً، واستند هؤلاء إلىٰ ما سيجيء من أن العفو فيه إغراء علىٰ القبيح، وتمسك الأولون بالنصوص الواردة في وعيد الفساق كقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [الجن:٢٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾ [الانفطار:١٤]، قالوا: وإذا تحقق الوعيد، فلو تحقق العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد،

---

(١)الزواجر عن اقتراف الكبائر، ابن حجر الهيثمي ت: ٩٧٣، المكتبة العصرية – لبنان / صيدا – بيروت – ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م، ط٢، تم التحقيق والاعداد بمركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفىٰ الباز. (٢/ ٦٩٥).

(٢) انظر المجموعة البهية (١/ ١٧٢).

والكذب في الأخبار، واللازم باطل" اهـ.

ثم ذكر السعد الجوابَ فقال: "والجواب أنها علىٰ تقدير عمومها، إنما تدلّ علىٰ الوقوع دون الوجوب، وقد كثرت النصوص في العفو، فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد" اهـ، قال الخيالي: "هذا هو مذهب الأشاعرة ومن حذا حذوهم" اهـ.

ثم قال السعدُ: "وزعم بعضهم أن الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالىٰ، والمحققون علىٰ خلافه، كيف وهو تبديل للقول، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ [ق:٢٩]" اهـ.

وعلق العلامة الخيالي علىٰ قوله (وهو تبديل للقول) فقال: "بل كذب منتف بالإجماع، وأقول: لعل مرادهم أن الكريم إذا أخبر بالوعيد فاللائق بشأنه أن يبني أخباره علىٰ المشيئة وإن لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل" اهـ.

ووضحه المحشي فقال: "يمكن أن يوجه بما قيل من أن الكريم إذا أخبر بالوعيد فاللائق بشأنه أن يبني أخباره علىٰ المشيئة وإن لم يصرح بذلك، فإذا قال: لأعذبنَّ الظالمَ مثلاً، فتقديره إن لم أعفُ، أو إلا أن أسامحه أو أنكر عليه ونحو هذا، وهذا القيد قد عرف من عادة العرب في إيعاداتها، ومن إخبار الشارع عن ذلك في قوله صلىٰ الله عليه وسلم: ومن وعدَه اللهُ علىٰ عمل ثواباً فهو منجزه له، ومن أوعده علىٰ عمل عقاباً فهو بالخيار إن شاء عذبه وإن شاء غفر له، قال ذلك ابن الصلاح والحديث في البعث والنشور للبيهقي، وغيره من رواية أنس" اهـ.

وقال مكمل حاشية الملا أحمد: "تقريره-أي تقرير الجواب-أن يقال: ما ذكر من النصوص علىٰ تقدير عمومها لأصحاب الكبائر وشمولها لكل مرتكب كبيرة لم يتب منها أي بعد تسليم كون الصيغ فيها للعموم إنما تدلُّ علىٰ وقوع العقاب دون وجوبه، إذ لا شبهة في أن الوقوع مع عدم الوجوب لا يستلزم خلفا، ولا كذباً، والمتنازع إنما هو الوجوب دون أصل الوقوع، ثم إنها معارضة بالآيات الدالة علىٰ العفو والغفران المتنازلة أيضا لأصحاب الكبائر كقوله تعالىٰ ﴿وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى:٣٤]، ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء:٤٨]، ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ﴾ [فصلت:٤٣]، فيخصص المذنب المغفور بمشيئة الله تعالىٰ من تلك العمومات فيكون خارجاً عنها بمنزلة التائب.

هذا علىٰ رأي من يمنع الخلف في الوعيد لأنه كذب، وتبديل للقول، وهو قول المحققين من الماتريدية، أما من يجوزه ولا يجعله نقصاً بل يعده كرماً كالأشعرية ومن وافقهم فيجيبون أيضا بأن الوعيد لا يستلزم الوقوع، فضلا عن وجوبه" اهـ.

وقد ذكر العلامة الدواني في شرحه علىٰ العقائد العضدية عند الكلام علىٰ تنزيه الله تعالىٰ عن الجهل والكذب، أن السبب في إحالتهما أنهما نقصٌ، والنقص عليه تعالىٰ محالٌ، ثم قال: "وأما الكذب فقد قيل: أما من جوز الخلف في الوعيد، بناء علىٰ أنه تكرمة من الله تعالىٰ، يلزمه تجويز الكذب عليه تعالىٰ. وبعضهم منع ذلك زعمًا منه بأن الكذب لا يكون إلا في الماضي، والخلف في المستقبل. وفساده ظاهر؛ لأن الكذب هو الخبر غير المطابق للواقع، سواء كان في الماضي أو في المستقبل. ومن ثم كذب الله

تعالىٰ المنافقين، فقال تعالىٰ: ﴿۞ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نَافَقُوا۟ يَقُولُونَ لِإِخْوَٰنِهِمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِن قُوتِلْتُمْ لَنَنصُرَنَّكُمْ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿١١﴾﴾ [الحشر:١١].

والوجه في دفعه: أن آيات الوعيد مشروطة بشروط معلومة، من الآيات والأحاديث، منها الإصرار وعدم التوبة، ومنها عدم عفوه تعالىٰ، فيكون في قوة الشرطية، فلا يلزم الكذب أصلاً. ويمكن أن يقال:

المراد منها: إنشاء الوعيد والتهديد، لا حقيقة الأخبار، فلا يتصف بالكذب، كما ذكره علماء العربية، في مثل قولهم: "الظبي يقاوم الأسد": إنه لإنشاء التعجب. وفي قوله تعالىٰ: ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ﴾ [آل عمران:٣٦]: إنه لإنشاء التَّحَزُّن" اهـ.

وعلق عليها الكانقري في حاشيته فقال: "وأما الكذب، فقد قيل: من جوز الخلف في الوعيد يلزمه تجويز الكذب عليه، وقد أشار إليه التفتازاني في شرح العقائد، حيث قال: وزعم بعضهم أن الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالىٰ، ثم قال: والمحققون علىٰ خلافه. وهو تبديل للقول قال الله تعالىٰ: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ [ق:٢٩]، فاندفع ما قيل من أن من جوز الخلف في الوعيد يذهب إلىٰ أن النقص ليس لازما لماهية الكذب، إذ قد يكون الكذب مباحا، بل واجبا، فيما توقف عليه اندفاع الفتنة العظيمة، وإنما يكون نقصاً لو لم يكن فيه منفعة أصلاً، وأما إذا كان فيه منفعة كما في خلف الوعيد فلا يكون نقصاً، كما أن من أوعد يزيد بأن يقتله غدا ظلما، فلا نشك أن النقص في صدق ذلك الوعيد لا في كذبه. انتهىٰ.

وذلك لأن هذا غاية التوجيه في كون الخلف في الوعيد كرماً.

لكنه إنما يتصور في خلف الوعيد في العباد، والكلام ههنا في خلف الوعيد في الله تعالىٰ جل جلاله، وما ذكره لا يتصور فيه قطعاً.

علىٰ أنا نقول: الكذب حرام في جميع الأديان، وفي جميع الأوقات بمقتضىٰ قاعدة أن الضرورات تبيح المحظورات يجوز الكذب بل يلزم في بعض الأحيان، ولا يقتضي ذلك كونه مباحا في نفسه، فضلا عن كونه واجباً، ومن إثمه، أي ومن أجل أن الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان في الماضي او في المستقبل كذَّبَ الله المنافقين فيما وعدوه من الأمور الاستقبالية الآتية منهم لعدم مطابقة تلك الأمور للواقع، ولعدم قصدهم مطابقتها له حيث قال الله تعالىٰ: ﴿۞ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نَافَقُواْ يَقُولُونَ لِإِخْوَٰنِهِمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِن قُوتِلْتُمْ لَنَنصُرَنَّكُمْ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ١١﴾ [الحشر:١١]، فسجل عليهم بالكذب في الخروج معهم إذا أخرجوا وعدم الإطاعة لأحد في شأنهم، والنصرة فيهم إذا قوتلوا، مع أن كلها أمور استقبالية بشهادة الصيغة وإن الاستقبالية حيث قال تعالىٰ بعد هذه الآية: ﴿لَئِنْ أُخْرِجُواْ لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِن قُوتِلُواْ لَا يَنصُرُونَهُمْ وَلَئِن نَّصَرُوهُمْ لَيُوَلُّنَّ ٱلْأَدْبَٰرَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ ١٢﴾ [الحشر:١٢]، فلو كان الكذب بالنظر إلىٰ الماضي لكان التسجيل المذكور مشكلاً.

هذا واعلم أن المراد بالصدق والكذب ههنا ما هو صفة المتكلم أعني الإعلام عن الشيء علىٰ ما هو به في الواقع أو لا علىٰ ما هو به، لا ما هو صفة الكلام أعني مطابقة حكمه للواقع وعدم مطابقته للواقع. وذلك لأنه نفىٰ تعالىٰ كذبه وجهله، وظاهر أن ذلك هو القائم بالمتكلم، لا ما هو صفة الكلام، لكن لما كان الصدقان متلازمين كالكذبين شرع إلىٰ دفع ما

يتصور الكذب في كلامه تعالىٰ من النصوص المتعارضة بأحد التوجيهين الآتيين:

فالوجه في دفعه أي دفع لزوم تجويز الكذب عليه تعالىٰ في تجويز خلف الوعيد أي الوجه الصحيح في دفع هذا النقص أن آيات الوعيد مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ١٤﴾ [الانفطار:١٤] الشامل للكفار وللعصاة من المؤمنين، ومثل قوله تعالىٰ ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا﴾ [النساء:٩٣] وغير ذلك مشروطة بشروط، أي مقيدة بقيود مخصصة لعموم تلك الآيات معلومة أي تلك القيود المخصصة من الآيات والأحاديث الدالة علىٰ مغفرة العصاة من المؤمنين ومثل قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر:٥٣] ومثل قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا ٤٨﴾ [النساء:٤٨] منهما أي من تلك الشروط المخصصة (الإصرار وعدم التوبة ومنها العفو) فيكون معنىٰ قوله تعالىٰ مثلا إن الفجار لفي جحيم إن أصروا علىٰ الفجور ولم يتوبوا عنها، أو إن شاء الله تعالىٰ عذابه ولم يعف عنه، وكذا معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ﴾ [النساء:٩٣]إن لم يتب عنه، أو إن لم يشأ الله تعالىٰ عفوه (فتكون) تلك الآيات الدالة علىٰ وعيد العصاة (في قوة الشرطية فلا كذب) في عدم عقاب التائب والمغفور، (ولا) دليل من تلك الآيات والأحاديث علىٰ تخصيص آيات الوعيد والواردة في حق الكفار.

هذا وأنت خبير بأن مغفرة أهل الكبائر من المؤمنين غير مشروطة بتوبتهم عند أهل السنة والجماعة، بل ذلك الشرط عند المعتزلة، فلعل مراد الشارح إنما هو بيان أن لا خلف في وعيد الله تعالىٰ مع ههنا عند

الفريقين، وأن أوهم ظاهر النصوص ذلك الخلف، بل تلك النصوص مخصصة بأحد هذين القيدين، فعلم هذا.

فقوله: "ومنها عدم العفو" محتمل لوجهين؛ الأول: أن تكون النصوص الواردة في عفو العصاة مخصصة لعموم النصوص الواردة في عقابهم، والثاني: أن لا تكون تلك النصوص مقيدة بمشيئة الله تعالىٰ بقرينة النصوص الواردة في العفو، وكل من الوجهين جواب مستقل لأهل السنة والجماعة يشهد به النظر إلىٰ شرح العقائد للتفتازاني وحواشيه الخيالية.

هذا ثم حاصل هذا الجواب المرضي أن النصوص الواردة في وعيد العصاة من الكفار والمؤمنين والنصوص الواردة في عفو عصاة المؤمنين تعارضت في عصاة المؤمنين ولما كان تاريخ النزول مجهولاً، حكمنا بمقارنة النصوص الثانية للنصوص الأولىٰ فكان النصوص العامة مخصصة بتلك النصوص المقيدة، والنصوص الدالة علىٰ العفو، وإنما حملنا علىٰ النصوص علىٰ المقارنة إذ لو كان النصوص الدالة علىٰ العفو متأخرة لكان ذلك نسخاً، مع أن التخصيص بيان لا نسخ، ولذا قالوا: التخصيص قصر العام علىٰ بعض متناوله بكلام مستقل موصول حقيقة، وهو ظاهر، أو حكما للجهل بالتاريخ كما أشرنا إليه.

هذا ولا تلتفت إلىٰ مزخرفات بعضهم هنا[1].

(ويمكن أن يقال: المراد منها) أي من النصوص الواردة في الشاملة للكفار والعصاة إنشاء الوعيد والتهديد، فتكون النصوص الخاصة الواردة

---

(١) أشير في الهامش أنه يقصد الكلنبوي انظر ص ٣٥٥ من المخطوط.

في عقاب الكفار كافية في عقابهم، فلا يرد أنه إذا كان المراد بها إنشاء الوعيد يلزم عدم عقاب الكفار.

ثم إن هذا التوجيه مجرد احتمال عقلي علىٰ ما يشير إليه تصديره بالإمكان. ومع ذلك فهو كاف في دفع لزوم الخلف في الوعيد، ومثل هذا الاحتمال سائغ بينهم باحتمال القرينة. وقد قالوا: احتمال القرينة كافٍ في إخلال المجاز، ولهذا نرىٰ المفسرين يجمعون المعاني الحقيقية والمجازية بل نقول النصوص الواردة في العفو تكون قرينة علىٰ أن المراد بالنصوص العامة التهديد والوعيد، وإلا لزم التعارض. ومتىٰ رفع ذلك التعارض بالحمل علىٰ التخصيص علىٰ ما هو المختار، بقي احتمال كون النصوص الواردة في العفو قرينة علىٰ احتمال أن يراد من النصول العامة إنشاء التهديد، لإلا يرد ما قيل من أن حمل الجمل الإخبارية علىٰ الإنشاء مجاز يحتاج إلىٰ قرينة صارفة، كفقد فائدة الخبر ولازمها جميعا، كما في مثال مقاومة الصبي للأسد، ووضع الأنثىٰ، وههنا ليس كذلك، لثبوت فائدة الخبر. انتهىٰ. لأن المقصود ههنا احتمال المجاز الكافي ههنا لا قطعه.

وأما قولهم: امتنع المجاز عند إمكان الحقيقة فمبني علىٰ الامتناع النفس الأمري، والإمكان في نفس الأمر، يعنون أن القطع بالمجاز ممتنع عند إمكان الحقيقة علىٰ ما يدلّ عليه قولهم الآخر: مهما أمكن الحقيقة لا يصار إلىٰ المجاز، والكلام ههنا في احتمال المجاز علىٰ ما حققناه لكنه لكونه خلافا في الظاهر جدا، صدّره بالإمكان، وعلىٰ الله التكلان، لا حقيقة الإخبار كما في المثالين الآتين بقرينة حال المتكلم إذ حال المتكلم في المثال الأول قرينة علىٰ أنه لا يقصد به الإخبار عن المقاومة المذكورة إذ لا

فائدة فيه بل مقصودة إنما هو إنشاء التعجب منهما، وكذا الحال في المثال المثال الثاني، وإن كان لنسبة كل من في المثالين خارج تطابقه تلك النسبة أو لا تطابقه، لأن وجود تلك النسبة الخارجية في نفسها لا يكفي في كون الكلام خبرا حقيقة بل لا بد مع ذلك من أن يقصد المتكلم مطابقة تلك النسبة أو عدم مطابقتها للواقع، هذا ما أشار إليه التفتازاني في مختصر شرح التلخيص، فيندفع ما قيل من أن لكل من في المثالين المذكورين خارج تطابقه النسبة أو لا تطابقه، فيكون خبراً حقيقة، فعلىٰ هذا يكون كل خبر موضوعـاً لمعناه من حيث كونه مطابقا للواقع في قصد المتكلم، وإن لم يكن مطابقا له في نفس الأمر لكن علىٰ هذا يشكل قولهم الخبر ما يحتمل الصدق والكذب، ولذا حقق الشارح في شرح التهذيب أن المراد باحتمال الصدق والكذب أن يجوزهما العقل بالنظر إلىٰ مفهومه مع قطع النظر عما في الواقع، ومنشأ ذلك اشتماله علىٰ النسبة التي هي حكاية عن أمر واقع، فإن شأن الحكاية أن يتصف بالمطابقة وعدم المطابقة بخلاف النسبة الإنشائية والتصورات فإنها ليست حكاية عن أمر واقع، فلا يجري فيها الصدق والكذب.

فحاصل كلامه أن جميع الأخبار موضوعة للواقع وأن التكلم بالخبر حكاية للواقع، وحينئذ نقول: فكما لا قصد للمطابقة في المثالين المذكورين، لا حكاية فيهما للواقع، لأن الحكاية تستلزم قصد المطابقة، وقد عرفت عدم قصد المطابقة فيهما. ولذا قالوا: جميع الأخبار من حيث اللفظ لا تدل إلا علىٰ الصدق، وأما الكذب فليس بمدلوله بل هو نقيضه.

وقولهم: يحتمل الصدق والكذب ليس المراد أن كلا منهما مدلول،

بل المراد أنه يحتمل من حيث هو هو بناء علىٰ جواز تخلف المدلولات الوضعية عن دوالها، هذا أي المخالفة بينهما في هذا المقام ما وضحه ذكره بعضهم ههنا مع توضيح منا.

وعندي أنه لا مخالفة بينهما لأن التفتازاني لا ينكر كون الخبر حكاية الواقع إذ لا بد للخبر من واقع ليمتاز بينه وبين الإنشاء، غايته أن الخبر عنده عبارة عن أن يكون المتكلم بحيث يقصد مطابقة النسبة الحاصلة في ذهنه للواقع، ومن البين أنه لا يلزم من ذلك أن لا يكون الخبر موضوعا لمعناه من حيث كونه مطابقاً للواقع في قصد المتكلم، كما توهمه ذلك البعض، بل اللازم أن يكون الخبر موضوعا للواقع بحيث يقصد المتكلم مطابقة النسبة الحاصلة في ذهنه لذلك الواقع، فذلك القصد متعلق بالتكلم لا بنفس الحكم الخبري، وهو الذي حققه الشارح أيضا. ولنا مزيد بيان ههنا في حواشي السيالكوتية المطولية.

ثم إن الشارح دفع بما حققه هناك كما نقلته المغالطة المشهورة المعروفة بالجذر الأصم، وهي أن قول القائل: كلامي هذا كاذب، مشيرا إلىٰ نفس هذا الكلام إن كان صادقاً يلزم أن يكون كاذبا، وإن كان كاذبا يلزم أن يكون صادقا، وأيا ما كان يلزم أن يكون صادقا وكاذبا معا، وحاصل ما أشار إليه في الدفع أن هذا الكلام ليس صادقا ولا كاذباً، إذ ليس خبرا، إذ لا حكاية فيه ولا بد للخبر أن يكون حكاية عن أمر واقع، ولكن أورد عليه أنه لو لم يكن خبراً، لكان إنشاء ضرورة، فإنه مركب تام

مع أنه ليس داخلا في شيء من أقسام الإنشاء، إلا أنه يلتزم دخوله في ...[1]، أو يقال: إن مثله ليس بكلام حقيقة ككلام النائم، والشاك.

وأجيب أيضا عن تلك المغالطة بأن هذا القول في قوة قولنا كلامي هذا كاذب صادق، فههنا كلامان، أحدهما جزء والآخر كل، ولا استحالة في كون أحد الكلامين صادقاً، والآخر كاذبا، ولم يرض المحقق بهذا الجواب ونازع هذا القائل في رسالة مستقلة، ولهذه المغالطة تقريرات متعدد، وأجوبة في الكتب الكلامية، وقد أشرنا إلىٰ بعضها في المقالة[2]" اهـ

---

(١) الا ان يلتزم دخوله في النسبه، ولعلها النسبة.

(٢) وقد اشرنا الى بعضها في المقاله

الفصل الثالث

مسألة الكذب وعلاقتها بالنسخ

وللنسخ تعلق بمسألة جواز الكذب من حيث إن نسخ الخبر خصوصا إن كان دائما، أو ضرورياً يوهم الكذب، فإن مدلول الخبر الأول يخالف مدلول الخبر الثاني حينئذ. ويظهر أن منع النسخ يسوغ إذا كان يستدعي تغيير مدلول الخبر، فههنا إيهام الكذب، لأن الخبر الأول يفيدنا صدق المدلول الأول، والخبر الثاني يفيدنا صدق مدلول الخبر الثاني وهما متنافيان! وأما إذا كان المقصود من النسخ إسقاط تعلق التكليف باعتقاد مدلول الخبر، أو العمل به، فلا يستلزم الكذب، فمتعلق النسخ ههنا هو الحكم لا الخبر نفسه.

قال الإمام الزركشي: "ما يتناوله النسخ، إن تعريف النسخ بأنه رفع حكم شرعي بدليل شرعي يفيد في وضوح أن النسخ لا يكون إلا في الأحكام وذلك موضع اتفاق بين القائلين بالنسخ لكن في خصوص ما كان من فروع العبادات والمعاملات أما غير هذه الفروع من العقائد وأمهات الأخلاق وأصول العبادات والمعاملات ومدلولات الأخبار المحضة فلا نسخ فيها على الرأي السديد الذي عليه جمهور العلماء.

أما العقائد فلأنها حقائق صحيحة ثابتة لا تقبل التغيير والتبديل فبديهي ألا يتعلق بها نسخ.

وأما أمهات الأخلاق فلأن حكمة الله في شرعها ومصلحة الناس في

التخلق بها أمر ظاهر لا يتأثر بمرور الزمن ولا يختلف باختلاف الأشخاص والأمم حتىٰ يتناولها النسخ بالتبديل والتغيير.

وأما أصول العبادات والمعاملات فلوضوح حاجة الخلق إليهما باستمرار لتزكية النفوس وتطهيرها ولتنظيم علاقة المخلوق بالخالق والخلق علىٰ أساسهما فلا يظهر وجه من وجوه الحكمة في رفعها بالنسخ.

وأما مدلولات الأخبار المحضة فلأن نسخها يؤدي إلىٰ كذب الشارع في أحد خبريه الناسخ والمنسوخ وهو محال عقلا ونقلا أما عقلا فلأن الكذب نقص والنقص عليه تعالىٰ محال وأما نقلا فمثل قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء:١٢٢]، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء:٨٧].

نعم إن نسخ لفظ الخبر دون مدلوله جائز بإجماع من قالوا بالنسخ ولذلك صورتان إحداهما أن تنزل الآية مخبرة عن شيء ثم تنسخ تلاوتها فقط والأخرىٰ أن يأمرنا الشارع بالتحدث عن شيء ثم ينهانا أن نتحدث به.

وأما الخبر الذي ليس محضا بأن كان في معنىٰ الإنشاء ودل علىٰ أمر أو نهي متصلين بأحكام فرعية عملية فلا نزاع في جواز نسخه والنسخ به لأن العبرة بالمعنىٰ لا باللفظ(١)".

قال الإمام القرطبيُّ: "الثامنة: اختلف علماؤنا في الأخبار هل يدخلها النسخ فالجمهور علىٰ أن النسخ إنما هو مختص بالأوامر والنواهي والخبر لا يدخله النسخ لاستحالة الكذب علىٰ الله تعالىٰ وقيل: إن الخبر إذا

---

(١)مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني الوفاة: ١٣٦٧، دار الفكر - لبنان - ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م، ط١. (٢/ ١٥٢).

تضمن حكما شرعيا جاز نسخه كقوله تعالىٰ: ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا وهناك يأتي القول فيه إن شاء الله تعالىٰ[1]".

وقال القرطبيُّ: "والنسخ في الأخبار لا يجوز لاستحالة تبدل الواجبات العقلية ولاستحالة الكذب علىٰ الله تعالىٰ فأما الأخبار عن الأحكام الشرعية فيجوز نسخها علىٰ خلاف فيه علىٰ ما هو مذكور في الأصول[2]".

وقال ابن عادل الحنبلي: "فصل هل يدخل النسخ في الأخبار؟

اختلفوا في الأخبار هل يدخلها النسخ؟ فالجمهور علىٰ أن النسخ لا يدخل الخبر لاستحالة الكذب علىٰ الله تعالىٰ. وقيل: إن الخبر إذا تضمّن حكماً شرعيّاً جاز نسخه كقوله تعالىٰ: ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا﴾ [النحل:٦٧][3]".

وقال الإمام البيضاوي في مرصاد الأفهام (٢/ ١٠٩١): "وأما نسخ مدلول الخبر، فإن كان مما لا يتغير كالإخبار عن كيفية خلق السماء والأرض لم يجز وفاقا، وإن كان في غيره ففيه خلافٌ. ومن المعتزلة من جوزه سواء كان ماضيا أو مستقبلاً خبراً عن حكم أو غيره. ومن الفريقين

---

(١) **الجامع لأحكام القرآن**، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي الوفاة: ٦٧١، دار الشعب – القاهرة، (٢/ ٦٥).

(٢) **الجامع لأحكام القرآن**، (٩/ ١٥).

(٣) **اللباب في علوم الكتاب**، أبو حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي ت: بعد ٨٨٠ هـ، دار الكتب العلمية- بيروت / لبنان - ١٤١٩ هـ -١٩٩٨م، ط١، ت: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض. (٢/ ١٨٦).

من منعه، وقوم جوزوا في المستقبل، مثل: لأعذبنَّ الزاني أبداً، وقوم في الدالِّ علىٰ الحكم"، ثم قال: "واحتج المانع بأنه يوهم الكذب ويستلزم جواز" أهلكت عاداً، ما أهلكتهم" اهـ.

وقال البابرتي في شرح ابن الحاجب (٢/ ٤٢٣): "المختار جواز نسخ تكليفنا بالإخبار عن شيء بتكليفنا بالإخبار بنقيضه، مثل أن نكلف بالإخبار عن وجود زيد، ثم نكلف بالإخبار عن عدمه.

وأما مدلول الخبر: فإن كان مما لا يتغير بأن يكون واجباً كقولنا: الله موجود، والعالم حادث، وشريك الباري ممتنع فنسخه باطل. وإن كان مما لا يتغير كإيمان زيد وكفره، مثل أن يقال: زيد مؤمن أو كافر فكذلك علىٰ المختار، خلافاً للمعتزلة" اهـ.

وفي هذا كفاية لبيان ارتباط هذه المسألة بمسألة الكذب.

جدول المحتويات